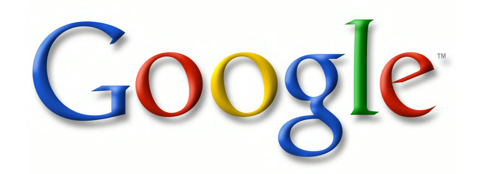
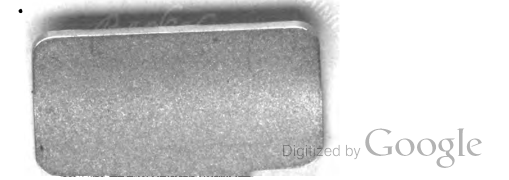








8.

Die
Lehre von der bedingten Unsterblichkeit
in
ihrer Entstehung und geschichtlichen Entwickelung.

Inaugural-Dissertation

der

hohen Philosophischen Fakultät

der

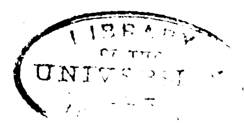
Ludwigs-Universität zu Giessen

zur Erlangung der Doctorwürde

vorgelegt von

Emil Seebach,

cand min.



Krefeld.

Druck von Kramer & Baum.

1898.

Inhalt.

Einleitung.

Seit Plato nach dem Vorgange des Sokrates zuerst die Unsterblichkeitsfrage zu einem Problem machte, dessen Lösung er wissenschaftlich versuchte, und zu einem Ergebnis gelangte, das in seiner religiösen Entfaltung dem Heidentum seiner Zeit einen neuen Halt gab, für das Judentum dagegen zu einem neuen, triebkräftigen Schössling wurde, der, ausgereift, sich zu einer Hauptvoraussetzung des Christentums gestaltete, hat die Frage nach der persönlichen Fortdauer des Menschen über den Tod hinaus bis heute stetig an Bedeutung gewonnen: in demselben Masse, wie sie dem religiösen Bewusstsein zur immer unentbehrlichern Grundlage wurde, ward sie der Wissenschaft immer wieder ein Gegenstand regsten Interesses. In der theologischen und philosophischen Ethik und Dogmatik hat sie stets hohe Würdigung und Berücksichtigung gefunden. Der Gedanke an sie hat sich als ein bleibendes Vermächtnis des sterbenden alten Heidentums erwiesen. Aber unangetastet ist es nicht geblieben; hatte doch der Erblasser in seinem Geschenk nur den Stoff hinterlassen, dessen Form und Gestaltung andern anheimstellend.

Die mannichfaltigen kleinen und grossen Unterschiede, die die Unsterblichkeitslehre in ihrer Entwicklung und Ausbildung gezeitigt hat, und die fast stets nebeneinander auftraten, lassen sich kurz folgendermassen kennzeichnen:

1. Alle Menschen sind unsterblich, den einen wird ewige Belohnung, den andern ewige Bestrafung zu Teil. (Weit verbreitetste Vorstellung von der Unsterblichkeit.)
2. Alle Menschen sind unsterblich und werden, teils nach langer Läuterung im Diesseits (Seelenwanderung) oder im Jenseits (Apokatastasis), zur höchsten Vollendung geführt (Universalismus, von Plato wissenschaftlich begründet).

3. Nicht alle Menschen sind unsterblich, vielmehr ist die Unsterblichkeit ein Gut, das erworben werden kann (Konditionalismus oder bedingte Unsterblichkeit, zuerst bei Chrysipp nachweisbar).

Jede dieser drei Grundansichten hat ihre wissenschaftlichen Vertreter gefunden. Wir haben es nur mit der letzten zu thun, die, ihrem eigentümlichen Inhalte entsprechend, niemals in weiteren Kreisen Bürgerrecht erworben hat. Wie sollte auch eine Lehre, die das, was wir als unser höchstes und vornehmstes Gut zu betrachten gewohnt sind, unsere persönliche Unsterblichkeit, der Allgemeinheit abspricht und als das stolze Vorrecht nur weniger in Anspruch nimmt, sich eines grössern Beifalls erfreuen! Steht doch nach ihr der grossen Mehrheit der Menschen ewige Vernichtung bevor! Es ist daher kein Wunder, wenn wir dem Konditionalismus verhältnismässig selten begegnen; er gehört in der Geschichte des Denkens zu denjenigen Erscheinungen, die das Interesse, das sich Ihnen zuwendet, mehr ihrer Seltenheit als ihrem Werte verdanken.

Wir haben uns in folgendem die Aufgabe gestellt, den Konditionalismus geschichtlich zu entwickeln und ihn bei denjenigen seiner Vertreter ausführlich zu behandeln, denen er mehr als religiöse Lehrmeinung war. Unsere Arbeit, mit Lotze schliessend, bringt zur Ergänzung am Ende einen kurzen Umriss der neuesten Erscheinungen, die die Lehre von der bedingten Unsterblichkeit gezeitigt hat. Am Schlusse der Einzeldarstellungen haben wir durchweg eine kurze Charakteristik und Beurteilung folgen lassen. Chronologische Mitteilungen sind in den Anmerkungen nur dort gegeben, wo Einzelheiten weniger allgemein bekannt sein dürften.

I. Keime und Ansätze der Lehre.

---

a. Das Alte Testament.

Einige der ältesten Spuren zu der Lehre, dass nur ein bevorzugter Teil der Menschen nach dem Tode persönlich fortdauert, enthält bereits das Alte Testament. Nicht als ob hier eine Gesamtanschauung vorläge: so wenig als über irgend eine andere religiöse Vorstellung gibt es über den Konditionalismus eine alttestamentliche Gesamtvorstellung. Es liegen in dieser jüdischen Schriftensammlung eine Menge Einzelansichten über das Leben nach dem Tode vor, die teils eine Entwickelung aufweisen, teils unvereinbar nebeneinander laufen [1]).

Das alte Israel hat nur die Hadesvorstellung. Der gestorbene Mensch existiert als Schatten in der Unterwelt weiter und zwar in der Gestalt, die er beim Tode gehabt hat [2]). Wir haben in dieser Vorstellung die Theorie von der Fortsetzung des irdischen Lebens. Daneben sind zwei andere Vorstellungen zu belegen: 1. Einzelne fromme Menschen werden zu den Göttern entrückt. Weil Henoch ein gottwohlgefälliges Leben geführt hat, wird er ohne Tod von der Erde hinweggenommen [3]), er wird göttlicher Kräfte teilhaftig; Elias fährt

---

[1]) Stade, „über die alttestamentlichen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode". Giessen 1877. S. 36.

[2]) Vergl. Hiob 3, 13—19; Pred. Sal. 9, 10; Ps. 94, 17; 115, 17; Jes. 38, 11; 14, 4—21 etc.

[3]) Gen. 5, 24.



im feurigen Wagen zum Himmel [4]). Dem Mythus [5]) von der Entrückung des Henoch und der Sage von der Himmelfahrt des Elias liegen Vorstellungen zu Grunde, die die Israeliten von aussen entlehnt haben. Wir erinnern an die babylonische Sage von der Entrückung des Hasisadra [6]). — 2. Daneben tritt die Idee von der Wiederauferweckung bereits Gestorbener auf, die lediglich Folge der messianischen Hoffnung ist. Es kann nicht sein, dass Märtyrer, nämlich die bedrängten Frommen der jüdischen Gemeinde, um den Lohn des Martyriums kommen und die Gottlosen, die demselben ausweichen, einen Lohn finden. In der spätern Apokalypse ist das Wiederbelebtwerden nicht aller Menschen eine Hoffnung. Jes. 25,8 hofft ein unbekannter Prophet, dass in der messianischen Zukunftszeit der Tod gänzlich aufhören werde [7]). Dann mögen, worum (26,19) die fromme Gemeinde bittet [8]), die Toten lebendig werden und die Leichen auferstehen. Doch gilt diese Bitte nur den frommen Israeliten, den Bedrängern des Volkes ist ewiger Tod gewiss; denn von ihnen heisst es, dass Jahwe sie heimgesucht und vernichtet hat [9]). Im Buche Daniel, der jüngsten Schrift des Alten Testamentes, ist diese Wiederbelebung eine Weissagung. Der Apokalyptiker thut einen Seherblick in die messianische Zeit und weissagt ein ewiges Leben nur

---

4) 2 Kön. 2, 11.

5) Ewald hat in Henoch den Einweiher oder Beginner, d. i. den guten Gott des neuen Jahres, Hitzig den Gott der Nahrung, des Jahresertrages gefunden. (Siehe Dillmann, „Genesis", S. 115.)

6) Vergl. über Hasisadra Anm. 15a.

7) Jes. 25, 8:
„Vernichten wird er den Tod für immer,
Und abwischen wird der Herr Jahwe die Thränen von aller Angesicht,
Seines Volkes Schmach überall auf Erden schwinden lassen, denn Jahwe spricht."

8) Jes. 26, 19:
„Möchten lebendig werden deine Toten und meine Leichen auferstehn!
Erwachet und jubelt, die ihr im Staube liegt;
Denn ein Thau des Lichts ist dein Thau,
Und die Erde gebiert Schatten."

9) Jes. 26, 14:
„Tote werden nicht lebendig,
Schatten nicht erstehn;
Denn du hast sie heimgesucht und vertilgt
Und ihnen jedes Gedächtnis vernichtet."

Israeliten, aber nicht allen. Die einen wachen zu ewigem Leben, die andern zur ewigen Abscheu auf; die Weisen und Lehrer aber werden leuchten auf immer und ewig [10]).

Ein Unsterblichkeitsglaube liegt in den beiden letzten Vorstellungen nicht vor, beide sind nur Analogien dazu. Aber die der Entrückung einzelner und der Wiederauferweckung nicht aller zu Grunde liegende Vorstellung enthält bereits den Keim zum Konditionalismus.

Noch andere Stellen lassen sich anführen [11]), aus denen mehr oder weniger hervorgeht, dass Ansätze zur Lehre von bedingter Unsterblichkeit im Alten Testamente liegen, aber es sind nur schwache Ansätze. Von einer ausgeprägten Lehre kann keine Rede sein, findet sich doch nicht einmal eine deutliche Vorstellung von Unsterblichkeit überhaupt und Ausgleichung und Vergeltung in einem andern Leben bei den geistigen Führern des alttestamentlichen Judenvolkes [12]), geschweige denn bei den Massen. Die ganze vorchristliche geschichtliche Entwickelung dieses merkwürdigen Volkes bewegt sich um den einen Centralgedanken, vor allen anderen Völkern von Gott ausgezeichnet und dazu berufen zu sein, die leitende Stelle unter ihnen einzunehmen, wann einst der grosse Tag des ewigen Völkerfriedens anbricht. Fast zaghaft und durchaus nicht in der starken hoffnungsfreudigen Erwartung auf das kommende messianische Reich tritt verhältnismässig spät eine nur beschränkte Vorstellung von einem Leben nach dem Tode hervor, nicht als Eigentum der mo-

[10]) Dan. 12, 1b—3: „Zu jener Zeit werden von deinem Volke alle die gerettet werden, die sich im Buche aufgeschrieben finden. Und viele von denen, die im Erdenstaube schlafen, werden erwachen, die einen zum ewigen Leben, die andern zur Schmach und zur ewigen Abscheu. Die Weisen aber werden leuchten wie der Glanz der Himmelsfeste, und die, welche viele zur Gerechtigkeit geführt haben, wie die Sterne auf immer und ewig."

[11]) Es sei hier nur an Stellen wie Gen. 2, 9; Prov. 16, 22 und 3, 13 erinnert, auf Grund deren in Verbindung mit den bereits angeführten die rabbinischen Philosophen des Mittelalters und auch Spinoza ihre Lehre von der bedingten Unsterblichkeit und dem Mittel, sie zu erlangen, nämlich durch die theoretische Erkenntnis der Wahrheit, aus dem Alten Testament geschöpft haben. Inwieweit sie dem ursprünglichen Sinn der Stellen damit Gewalt angethan haben, ist für unsere Aufgabe gleichgültig.

[12]) Ed. Reuss, „Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments", §§ 140, 482.

saischen Religionsanschauung, sondern als Entlehnung von fremden Völkern. Sobald aber die Vorstellung von einer Auferstehung oder über das Grab hinausreichenden Fortdauer Raum gewann, musste sie beeinflusst werden von dem Gedanken des „auserwählten Volkes“. Die besondere Auszeichnung Israels in diesem Leben wurde übertragen auf eine Bevorzugung weniger im Jenseits. Nur so erklären sich in den angeführten Stellen die sonst unverständlichen Vorstellungen von einer Auswahl auch nach dem Tode.

Es ist nur weniges, was wir hierüber im Alten Testamente vorfinden, aber es bildet gleichsam die dünnen Wurzelfasern, die, wie wir sehen werden, neue und kräftige Nahrung in dem durch die griechische Philosophie geschaffenen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele finden, sich zum Stamme vereinigen und ein doppeltes Geäste entstehen lassen, das einerseits ins Neue Testament, andrerseits weit hinüber in die jüdische Scholastik des Mittelalters ragt.

b. Philosophie der Griechen v. Chr.

Die neuere protestantische Theologie darf es zu ihren schönsten Errungenschaften zählen, nachgewiesen zu haben, dass die religiösen und sittlichen Vorstellungsreihen des Neuen Testaments nicht aus dem im Alten Testament Vorgefundenen und den Neugestaltungen Jesu allein erstanden sind, sondern ausser dem hebräischen Bildungselement auch die griechische, insbesondere platonische [13]) und stoische Philosophie von durchgreifendem Einfluss auf dieselben gewesen ist [14]). Es wird deshalb nötig sein, bevor wir die Spuren der Lehre von der bedingten Unsterblichkeit in den spätern palästinensischen Schriften des Judentums und im Neuen Testament aufsuchen, nachzuforschen, ob nicht auch hier die griechische Philosophie vorbereitend gewirkt hat. Und in der That finden wir in ihr mehr noch wie im Alten Testament die Vorbedingungen zu dieser Lehre, ja, sie selbst.

---

[13]) E. Pfleiderer, „die Philosophie Heraklits,“ S. 296 f. u. Anm.

[14]) Ad. Harnack, Dogmengeschichte; Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, § 5—9; O. Pfleiderer, das Urchristentum, S. 299.

1. Zwar nicht in den Mysterien, wie C. H. Weisse meint [15]), „mit klaren Worten überliefert", sie kennen den Konditionalismus in der Unsterblichkeitsfrage kaum. [15a]) Es kann wohl als feststehend gelten, dass die griechische Philosophie hauptsächlich nur in einem Punkte von den Mysterien tief beeinflusst ist, in der Lehre von der Seelen-

---

[15]) C. H. Weisse, „die philosophische Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums." S. 12. 74.

[15a]) Die griechische Sagenwelt bietet zahlreiche Beispiele als Parallelen zu den angeführten Sagen von der Entrückung des Henoch und des Elias. Nach Odyssee V, 560—568 werden die Götter einst den Menelaos in die elysischen Gefilde, die am Ende der Erde, am Okeanos liegen, senden. Lebendig, ohne vorher zu sterben, wird er, der als Eidam der Götter — Helena war eine Tochter des Zeus — sich auf Grund dieser Verwandtschaft ihrer besondern Gunst erfreut, durch diese Entrückung zur Unsterblichkeit erhoben: in einem fernen Lande an den Grenzen der Erde soll er in ewiger Seligkeit leben. — Kalypso will den Odysseus, damit er ewig bei ihr bleibe, unsterblich und unalternd für alle Zeit machen (Od. V, 135 f. 209 f. XXIII, 235 f.) d. h. zu einem Gotte, wie sie selbst göttlich ist. — Ino Leukothea, „die (Od. V, 334. 335) vordem ein sterblich Weib war, jetzt aber in der Meerfluth Teil hat an der Ehre der Götter," ist wohl von einem Meergott entrückt. — Der Mundschenk des Zeus, Ganymed, der unter den Unsterblichen wohnte, war vordem der schönste der sterblichen Menschen. (Il. XX, 232 ff. u. hymn. Ven. 208: „ἀνήπασε θέσπις ἄελλα.") — In Od. VI, 280 f. „ἦ τίς οἱ εὐξαμένῃ πολυάρητος θεὸς ἦλθεν οὐρανόθεν καταβάς, ἕξει δὲ μιν ἤματα πάντα" findet der Volksglaube Ausdruck, dass ein Gott vom Himmel herabkommen und sich ein sterbliches Mädchen für immer als seine Gattin holen könne. — Diomedes ist, wie ein attisches volkstümliches Lied aus dem 5. Jahrhundert berichtet, nicht gestorben, sondern lebt auf der Insel der Seligen. — Vergl. über diese und andere Beispiele: Erwin Rohde, „Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen." 1894. S. 63—84. In den angeführten Fällen geben nicht Verdienst oder Tüchtigkeit ein Anrecht auf die durch die Entrückung erlangte Unsterblichkeit; diese hat nur ihren Grund in der Gnade der Götter, die besonders häufig sich ihren Verwandten unter den Erdgeborenen zuwendet. — E. Rohde erinnert an eine babylonische Sage, in der Hasisadra an das Ende der Ströme zu den Göttern entrückt wird. Vergl. auch: Paul Haupt, „der keilinschriftliche Sintflutbericht." 1881. S. 17, 18.

Ob der Glaube an die Entrückung Hasisadras, Henochs, des Menelaos u. s. w., wie wir ihn bei Babyloniern, Juden und Griechen vorfinden, von einem Volke dem andern überliefert ist, oder eine gemeinsame Wurzel hat, oder selbständig bei jedem aus gleicher oder ähnlicher Veranlassung entstanden ist, wird sich schwerlich entscheiden lassen, hat auch für unsere Aufgabe nur relativen Wert. Jedenfalls weisen diese Beispiele von Ent-

wanderung [16]), dem Unsterblichkeitsglauben der Griechen, wie er sich lange Zeit im Volke allgemein erhalten hat. Aber nur in den Eleusinien gewann „die Feier der chthonischen Gottheiten eine wesentliche Bedeutung für den Zustand nach dem Tode". Den Eingeweihten wird im Lande der Abgeschiedenen in der nächsten Nähe der Götter eine selige Fortdauer verbürgt, während den Ungeweihten gedroht wurde, sie würden in einen Sumpf geworfen [17]). Und wenn bei den Gebildeten auch später eine geistige Deutung solcher Vorstellungen Platz greift [18]), so wird den Teilnehmern an den Mysterien immer nur die ewige Gunst der Götter im Jenseits verheissen, während daneben gleichwohl der Glaube an ein allgemeines Fortleben im Hades bestehen bleibt. Bei der grossen Ausbreitung, die die Mysterien von Jahrhundert zu Jahrhundert mehr gewannen. und der zunehmenden Wichtigkeit ihrer Lehre von der Unsterblichkeit erhalten die Dogmen eine immer ausgeprägtere Gestaltung, aber ihre Tendenz geht nur soweit, die Mysten als besonders Auserwählte über das Schicksal der Masse der Menschen im jenseitigen Leben zu erheben. Dort lebt die Seele, „von Irrtum und Unwissenheit, Furcht und wilder Liebe und allen andern menschlichen Uebeln befreit . . . . wahrhaft die übrige Zeit mit Gott" [19]). Wir haben also auch hier die Vorstellung eines Vorzugs gewisser Menschen im Leben nach dem Tode, ohne dass der Gedanke spekulativ erörtert wird, ob nun auch alle Menschen oder nur ein Teil im wirklichen Sinne des Wortes unsterblich sind. Mehr als Ansätze zur Lehre von der bedingten Unsterblichkeit sind demnach auch in den Mysterien nicht zu finden.

Nachdem aber die religiöse Vorstellung von einer Fort-

---

rückten darauf hin, wie weit die Wurzeln des Konditionalismus zurückreichen. Die Bedingung, unter welcher der Mensch hier zur Unsterblichkeit gelangt, ist nicht scharf begrenzt: der Mensch muss zu den Günstlingen der Götter gehören. Wie die Beispiele zeigen, führt Verwandtschaft, schöne Gestalt, Neigung eines Gottes zu einem irdischen Weibe dazu. Eine allgemein gültige Bedingung ist hieraus nicht abzuleiten.

[16]) Zeller, Philosophie der Griechen, Bd. I, S. 56 f. (5. Aufl.).

[17]) Aristid. Eleus. S. 421. Dind.

[18]) Plato im Phaedo und Gorgias.

[19]) Plato, Phaedo, c. 29 am Schlusse.

dauer nach dem Tode bei den Philosophen Eingang gefunden hatte, erfuhr der unbestimmte Begriff der Fortdauer alsbald die Erweiterung zur Unendlichkeit, Ewigkeit. Mit dieser Steigerung geht die der Bedingung, die des Menschen Fortdauer zu einer ewig glücklichen gestaltet, Hand in Hand. Sollte dabei die Härte und relative Ungerechtigkeit einer ewigen Strafe vermieden werden, so musste sich der Konditionalismus ergeben. Es ist fast zu verwundern, dass wir ihm bei den griechischen Philosophen verhältnismässig spät begegnen.

2. Zunächst bei Plato, wenn auch von ihm unbeabsichtigt. Nach der Definition, die er uns von der menschlichen Seele gibt, die mit der Weltseele verwandt und dem Wesen nach ihr gleichartig ist[20]), ohne Anfang und Ende, aus einer höhern Welt herabgekommen, nach dem Tode des Leibes dorthin zurückkehrt[21]), kann allerdings von einer Auswahl der Menschen für eine ewige Fortdauer keine Rede sein, aber seine Unsterblichkeitsbeweise gelten[22]), „sofern in ihnen das Verhältnis der Seele zur Ideenwelt hervorgehoben wird, im besten Falle der Unsterblichkeit dessen, der seine Seele zu reinem Geiste emporgehoben hat, d. h. der Unsterblichkeit des Philosophen“[23]). Man hat den Eindruck, wenn man diese Beweise liest, als ob Plato nur zu und nur von Philosophen rede: „Wenn die Seele durch sich selbst Betrachtungen anstellt, dann geht sie zu dem Reinen und immer Seienden und Unsterblichen und hält sich, als diesem verwandt, stets zu ihm“; „wenn sie recht philosophiert hat, trennt sie sich leicht vom Leibe“; „in der Götter Geschlecht kann nur der Philosoph, der rein von der Erde gegangen ist, gelangen“; „die Philosophen erkennen, dass ihre Seele am Leibe gebunden ist, nur wie durch ein Gitter können sie alle Dinge betrachten“ u. s. w.[24]). Solche Sätze lassen den Eindruck entstehen, als habe nur der Philosoph Anspruch auf ewige Fortdauer, was zwar nicht in der Ansicht und Absicht Plato's lag, aber die geschichtliche Entwickelung des Kon-

[20]) Plato, Tim. 41. 69. Phileb. 30.

[21]) Phaedr. 245.

[22]) Plato hat diesen Beweisen seinen Phaedon gewidmet; auch in seinem „Staat“ führt er einen Beweis an.

[23]) Schwegler, „Geschichte der Philosophie,“ § 14, 5.

[24]) Phaedo, c. 27 D. 29 E. 32. 33 E. D. 34. 44 C. 62 C.

ditionalismus bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters zeigt, wie sie in ihrer Inanspruchnahme der Unsterblichkeit nur für diejenigen, die sich zur reinen Erkenntnis der Wahrheit erhoben haben, also für die Philosophen, neben andern auch von Plato abhängen. Er selbst kann den Vertretern der Lehre nicht zugezählt werden [25]), das zeigt seine Auffassung von der Ewigkeit der Seelen, aber er hat sie vorbereitet, indem er in seinen Unsterblichkeitsbeweisen von Voraussetzungen ausging, die nur beim Philosophen zutreffend sind.

3. Noch ein Jahrhundert sollte vergehen, die griechische Philosophie von der stolzen Höhe, die sie erklommen, herabsteigen, das Interesse, das vor dem Untergange der griechischen Freiheit der einzelne an der Gesamtheit hatte, schwinden und die Subjektivität, die in der Philosophie nur eine Befriedigung des Ich sah, hervortreten, ehe die Keime unserer Lehre aufgehen und Frucht bringen konnten. Und gerade dort reifte sie, wo sie am wenigsten zu erwarten war: in jener Philosophenschule, die durch ihren so scharf ausgeprägten und rücksichtslos durchgeführten Hylozoismus in den schärfsten Gegensatz zum platonischen Idealismus trat, wird die Lehre von der bedingten Unsterblichkeit, wenn auch als Einzelansicht, offen ausgesprochen. In der Stoa findet sie sich, und kein Geringerer als Chrysipp, der zweite Begründer der Schule, der die stoische Lehre zur Vollendung führte und bis ins einzelne ausbaute, vertritt sie. Ob er durch Plato oder die Mysterien auf sie kam, ob er sie völlig unabhängig ausspricht, lässt sich nicht ausmachen. Nur geringe Bruchstücke seiner zahlreichen Schriften sind auf uns gekommen, betreffs seiner Lehre über das Fortleben nach dem Tode wohl kaum etwas anderes, als was Diogenes Laertius überliefert hat. Dies im Zusammenhange mit der Lehre der

---

[25]) Die Stelle in Platons Staat (VII. 534c), die Höffding in seiner Geschichte der neuern Philosophie (I, S. 580) anführt, beweist ebenso wenig, wie VI, 15 und X am Schlusse, dass Plato eine bedingte Unsterblichkeit annahm. Es kann hier höchstens von einem bedingten Anfange der Vollendung der Seelen und damit ihres Schauens der Wahrheit im reinen Reiche der Ideen die Rede sein. Alle nehmen infolge ihrer unsterblichen Seele an einer ewigen Fortdauer teil, der eine (der Philosoph) nach Beendigung seines Erdenlebens, der andere nach langen und oft wiederholten Prüfungen und Läuterungen.

Stoa ergibt: die Seele ist körperlich und dehnt sich durch den ganzen Leib aus. Wie der Geist überhaupt warmer, feuriger Hauch ist, so wird auch die menschliche Seele als solcher vorgestellt. Sie hält, wie die Weltseele die Welt, so den Körper zusammen und nährt sich von den Ausdünstungen des Blutes. Vom Herzen aus verbreiten sich die verschiedenen Teile der Seele, ausser der Vernunft noch sieben andere, als Luftströmungen in die einzelnen Organe. Die Seele ist ein Ausfluss der allgemeinen Lebenskraft, der Weltseele, mit der sie um so enger verbunden ist, je mehr wir das Göttliche, die Vernunft in uns walten lassen. Aber als Teil eines grossen Ganzen ist sie auch dem Schicksal desselben unterworfen; am Ende der jedesmaligen Weltzeit kehrt alles in den Urstoff zurück; in einem grossen Weltbrande löst sich die Gesamtheit aller abgeleiteten Dinge wieder in die Einheit des göttlichen Wesens auf [26]). Ob aber die Seelen schon vorher in den allgemeinen Urstoff zurückkehren würden oder bis zum allgemeinen Weltbrande dauerten, war nicht gewiss; Chrysipp vertrat die Ansicht, dass nur diejenigen Seelen, die sich die nötige Kraft erworben haben, fortdauern, d. h. die Seelen der Weisen [27]). Dann beginnt die Bildung einer neuen Welt, die der ersten in allen einzelnen Dingen, Personen und Ereignissen aufs vollkommenste gleich ist.

Hiernach verheisst Chrysipp, genau genommen, den Weisen nach ihrem Tode nur eine längere individuelle Existenz als den andern Menschen. Das Endschicksal aller ist dasselbe: ein Aufgehen der Person in das Absolute. Da aber die folgende Welt bis ins einzelne wieder der vorhergehenden entspricht, so sind im Grunde alle Menschen von endloser Fortdauer, nur mit dem Unterschiede, dass die Weisen in kürzeren, durch den Weltbrand bestimmten, alle übrigen

---

[26]) Zeller, a. a. O. Bd. III, 1. 3. A. Philosophie der Stoiker.

[27]) Diogenes Laert. VII, 157: „Κλεάνθης μὲν οὖν πάσας (τὰς ψυχὰς) ἐπιδιαμένειν (λέγει) μέχρι τῆς ἐκπυρώσεως, Χρύσιππος δὲ τὰς τῶν σοφῶν μόνον.“ Diese beiden Ansichten werden ohne Nennung ihrer Vertreter häufig mitgeteilt: s. Diels Doxogr. Gr. S. 393a, 1 f. 471, 18 f. 592, 21 f. 613, 15 f. Plut., non pos. suav. v. 31, 2. Tertull. d. an. 54. Tacitus, agric. 46: „si, ut sapientibus placet, non cum corpore extinguuntur magnae animae.“

Menschen in längeren Zwischenzeiten ihre Persönlichkeit aufgeben müssen. Streng genommen darf daher Chrysipp nicht zu den Vertretern der Lehre von der bedingten Unsterblichkeit gerechnet werden. Wodurch er die Seelensubstanz des Weisen als existenzfähiger und länger dauernd als die der andern Menschen näher begründete, wie er unter dem Widerspruche des Kleanthes und anderer Stoiker nachzuweisen suchte, warum nur sie ihr individuelles Sein behaupten können, während die andern sich in das All des Absoluten auflösen, ist uns nicht überliefert [28]). Aus dem Umstande, dass er allein mit seiner Ansicht stand, geht wohl hervor, dass die Gründe, mit denen er sie stützte, keine Billigung fanden. Nur dem guten Klange seines Namens in der Stoa verdanken wir die Ueberlieferung seiner eigenartigen Vorstellung über das Geschick der Menschen nach dem Tode: einsam, wie er mit ihr in seiner Schule stand, steht er in der ganzen griechischen Philosophie [28a]). So gewaltig

---

[28]) Im Gegensatz zu Kleanthes hatte Chrysipp das Bestreben, den Begriff der Seele aus dem Bereiche der grobsinnlichen Erklärung heraus zur höchsten Feinheit und Reinheit zu erheben. Galen, de plac. Hipp. V, 215 k; „Χρύσιππος, βουλόμενος εἰλικρινές τι καὶ καθαρὸν εἶναι πνεῦμα τὸ κατὰ τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς κτλ.“ (Vergl. Stein, Psychologie der Stoa. 1886. I. S. 145—148.) Wenn nach Kleanthes jede Seele καθαρόν genug war, um zur Weltseele, ihrer Urheimat, zurückzukehren, so fordert Chrysipp hierzu eine besondere Reinheit. Nur der Weisen πνεῦμα ist καθαρόν, da es durch keine Leidenschaften, Affekte oder falsche Urteile getrübt ist, wodurch es erst die Aufnahmefähigkeit in die verwandte Weltseele erlangt. Chrysipp würde hiernach zwar die Verwandtschaft der Seele des Weisen mit der Weltseele behauptet und damit einen ethischen Zweck erreicht haben, der für ihn ja leitend ist, aber warum deshalb die weniger reinen Seelen von geringerer Dauerhaftigkeit sein sollten, ist nicht einzusehen. Es gilt ihm als feststehend der Satz, dass die stärkere ethische Persönlichkeit sich länger in sich selbst zusammenhält, die ἰσχυροτέρα ψυχή, οἵα ἐστὶ περὶ τοὺς σοφούς, bleibt μέχρι τῆς ἐκπυρώσεως (Diels a. a. O. 393, a), während die ἀσθενεστέρα vergeht; über das warum erhalten wir keinen Aufschluss. Vergl. E. Rohde, a. a. O. S. 609; H. Siebeck. „Geschichte der Psychologie.“ 1884. I. 2. S. 169 u. Anmerk. 49; Bonhöffer, „Epiktet und die Stoa.“ 1890. S. 55. — Wir sind wohl deshalb hierüber nicht genauer unterrichtet, weil bei den Stoikern die Frage nach dem Schicksal der Seele von untergeordneter Bedeutung war.

[28a]) Nur bei einem einzigen Stoiker findet sich sonst noch eine der chrysippischen verwandte Vorstellung. M. Aurel, der sich betreffs des Schicksals der Seele nach dem Tode zu keiner festen Ansicht bekennt,

diese für den Unsterblichkeitsglauben als solchen anregend, begründend und einflussreich für spätere Zeiten gewirkt hat, so schwach sind die Vorbedingungen, die sie für den Konditionalismus schuf [29]), so bedeutungslos für ihn die eine Stimme, die ungehört zu verhallen scheint.

Auch hier lässt sich demnach kaum mehr sagen, als dass der Boden für unsere Lehre zum Teil auch durch die griechische Philosophie geschaffen ist. Vielleicht finden sich dort deutlichere Spuren, wo eine Verschmelzung griechischer und hebräischer Anschauungen stattgefunden hat, zunächst in der der neutestamentlichen vorangehenden palästinensischen Litteratur, sodann in den Schriften des Neuen Testamentes.

c. Die palästinensische Litteratur der römisch-herodianischen Zeit (63 v. — 70 n. Chr.).

Bei der gewaltigen politischen Umgestaltung, die diese Zeit über das palästinensische Judentum brachte, mehrten sich die fremden Einflüsse, denen sich selbst die frömmsten Juden auf die Dauer nicht entziehen konnten [30]). Deren Glaube war zu dieser Zeit wesentlich die messianische Hoffnung. Die Schriften dieser Epoche, besonders die achtzehn Psalmen Salomos, das Buch Henoch, die assumptio Mosis, die Apokalypse Baruch und das vierte Buch Esra zeigen eine grosse Verschiedenheit in der Meinung darüber, ob dem messianischen Reiche eine

---

sondern fast immer nur die verschiedenen Möglichkeiten behandelt, spricht bei Erörterung der Frage, „ob es sich mit der Güte der Götter vereinigen lasse, dass nicht einmal die wahrhaft guten und frommen Menschen aus dem Tode wieder erstehen, sondern für immer erlöschen,“ nur an einer Stelle (XII, 5) die Hoffnung aus, dass es für die Guten ein persönliches Fortleben gebe. (Vergl. Bonhöffer, a. a. O. S. 62.) Ob diese kurze gelegentliche Äusserung M. Aurels, die zu seinen andern seltsam kontrastiert, auf die Ansicht Chrysipps zurückzuführen ist, lässt sich nicht ausmachen; wir haben keine Stellen, die dafür oder dagegen sprächen.

[29]) In anderm Zusammenhange werden wir noch einmal auf die griechische Philosophie der nachchristlichen Jahrhunderte zurückkommen, um zu zeigen, wie sie zur spekulativen Begründung unserer Lehre von Bedeutung geworden ist.

[30]) Loofs, „Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,“ § 7.

allgemeine Auferstehung aller Völker oder nur der Israeliten vorangehe. Letztere Vorstellung findet sich in den Psalmen Salomos [31]). Dagegen weiss die assumptio Mosis [32]), dass nur die frommen Israeliten auferstehn und fortdauern, dagegen die Heiden vernichtet werden. Ähnlich erwähnen die sogenannten Hirtenvisionen des Buches Henoch [33]) nur eine Auferstehung der Frommen, während die in demselben Buche vorliegenden Bilderreden eine allgemeine kennen. So erscheint hier bereits eine Verschmelzung des alttestamentlichen Gedankens der Auswahl mit der griechisch-philosophischen Unsterblichkeitslehre. Wie nahe übrigens dem damaligen Judentume der Gedanke einer Fortdauer bevorzugter Menschen, eines gewissen Vorrechtes vor andern, das geschenkt oder erworben wird, auch nach dem Tode weiter zu leben, lag, geht aus einer ähnlichen, damals auftretenden merkwürdigen Vorstellung hervor, nach der nur gewissen Menschen Präexistenz zukommt, wie man sie z. B. Moses [34]) und den Patriarchen [35]) zuschrieb. -- Allerdings dachte man sich die Auferstehung und die damit beginnende Fortdauer durchweg noch sehr materiell: der irdische Leib wurde erweckt und zu dauerndem Sein belebt; erst zur Zeit der Entstehung der neutestamentlichen Schriften hatte die griechische spirituelle Auffassung des Fortlebens nach dem Tode, das sich damit zur Unsterblichkeit steigerte, solche Verbreitung gewonnen, dass auch die Juden sie zu der ihrigen machten.

---

[31]) Ps. Salom. 3, 16.

[32]) Ass. Mosis 10, 8.

[33]) In dieser Schrift sind deutlich zwei verschiedene Hauptbestandteile zu erkennen:

a) die sog. Hirtenvisionen c. 1—36; 72—105 aus der Zeit der Hasmonäer,
b) die Bilderreden c. 37—71 aus der Zeit Herodes des Grossen. (Vergl. Herzogs Realencyklopädie, Art. Unsterblichkeit; Loofs a. a. O. S. 33.)

[34]) Ass. Mosis 1, 14: „itaque excogitavit et invenit me (Moysem), qui ab initio orbis terrarum praeparatus sum, ut sim arbiter testamenti illius."

[35]) Προσευχὴ Ἰωσήφ bei Origenes „in Joann." II, 25: „ὁ γὰρ λαλῶν πρὸς ὑμᾶς ἐγὼ Ἰακὼβ καὶ Ἰσραὴλ ἄγγελος θεοῦ εἰμι ἐγὼ καὶ πνεῦμα ἀρχικόν, καὶ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ προσεκτίσθησαν πρὸ παντὸς ἔργου, ἐγὼ δὲ Ἰακὼβ . . . . πρωτόγονος παντὸς ζώου ζωουμένου ὑπὸ θεοῦ."

d. Das Neue Testament.

Auch hier müssen wir hervorheben, um Missverständnis zu verhüten, dass man nicht schlechthin von neutestamentlichen Anschauungen und Lehren sprechen kann, sondern nur von solchen, die sich im Neuen Testamente finden. Wie sollte es auch bei einer Sammlung von Schriften verschiedener Verfasser anders sein, giebt doch die individuelle Eigentümlichkeit eines jeden auch der Lehre, die in seiner Schrift Ausdruck findet, ein besonderes Gepräge. Vollends aber muss man von verschiedenen, zwanglos nicht zu vereinigenden Lehrmeinungen sprechen, wenn, wie im Neuen Testamente, die Verfasser mit ihren Anschauungen nicht in dem Boden derselben historischen Vergangenheit wurzeln [36]), oder verschiedene Absichten mit ihrer Schrift verfolgen [37]), oder selbst gegeneinander polemisieren [38]). Ja, bei ein und demselben Verfasser finden wir unvermittelt divergierende Vorstellungen über denselben Gegenstand [39]). Wenn wir deshalb in dieser Schriftensammlung Spuren des Konditionalismus oder der Lehre selbst begegnen sollten, so ist es uns nur darum zu thun, sie geschichtlich zu verstehen; in ihrem Zusammenhange und Verhältnis zur christlichen Anschauung können sie hier nicht berührt werden.

1. Dass sich aus den zahlreichen in den Evangelien, besonders im vierten [40]), vorliegenden Aussagen über das Leben

[36]) So die Verfasser des 1. und 4. Evangeliums.

[37]) „Der erste Petrusbrief ist ein Mahnschreiben ohne didaktische oder polemische Zwecke, der Judasbrief will falsche Strömungen unter den Lesern bekämpfen.“ (v. Soden im „Hand-Commentar zum N. T. Bd. III, 2. S. 103, 165.)

[38]) So Paulus im Römerbriefe und Jakobus in dem unter seinem Namen überlieferten Briefe in der stärkeren oder schwächeren Betonung des Glaubens.

[39]) „Der Gegensatz in der Gottesanschauung des Paulus lässt sich psychologisch leicht begreifen als der dogmatische Reflex der zwei Seelen, die in seiner Brust mit einander kämpfen: des knechtischen Geistes des Gesetzes und des kindlichen Geistes des Evangeliums, der pharisäischen Gesetzestheologie und der christlichen Glaubenserfahrung“ u. s. w. (O. Pfleiderer, „Urchristentum,“ S. 238.)

[40]) Joh. 3, 15; 5, 24; 6, 40; 10, 10; 11, 25; bes. 3, 16: „. . . . ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ᾽ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.“

nach dem Tode die Lehre von bedingter Unsterblichkeit konstruieren lässt, darf zugestanden werden, dass sie thatsächlich in ihnen vorliege als Lehre Christi oder irgend eines Ueberlieferers, ist nicht zu erhärten[41]. Wenn auch ewiges Leben und Himmelreich als zu erwerbendes Gut denen verkündigt wird, die an Jesu Wort glauben, den andern dagegen Tod und Gericht angedroht wird, so ist in den meisten Fällen nicht nachzuweisen, ob hier nun thatsächlich die Vorstellung von einer einstigen Vernichtung mit oder nach dem Tode, früh oder spät, oder einem ewigen Fortbestehen der Seelen Voraussetzung ist. Ausserdem ist in vielen Fällen zweifelhaft, ob θάνατος oder ζωή oder ζωή αἰώνιος im eigentlichen Sinne als Gegensatz der Vergänglichkeit und des ewigen Lebens oder bildlich gebraucht werden.

2. Sicherer sind wir bei den Schriften, die unter dem Namen des Apostels Paulus auf uns gekommen sind. Nach ihnen ist dem grossen Heidenapostel fast durchweg Auferstehung gleichbedeutend mit Unsterblichkeit. Er predigt Christus den Auferstandenen und sieht allein in dem Glauben an den Auferstandenen das Mittel, selber aufzuerstehn und damit unsterblich zu werden[43]. Dazu bedarf es eines neuen, verklärten Leibes, des Auferstehungsleibes. Ob dieser sich aus dem irdischen Leibe entwickelt wie die Frucht aus dem Samenkorn, so dass vorhandene Keime schon im Diesseits im Christen einen geheimnissvollen Anfang haben, dessen Weiterentwicklungsprozess uns verborgen ist und nur bildlich deutlich gemacht werden kann[44], oder ob der neue Leib als Hülle gedacht wird, der

---

6, 40: „τοῦτο γὰρ ἐστιν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου, ἵνα πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστέυων εἰς αὐτὸν ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον καὶ ἀναστήσω αὐτὸν ἐγὼ ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.“ u. s. w.

[41]) Gleichwohl benutzt Rothe in seiner Dogmatik (II, 2, § 130. 132) mehrere der angeführten und andere Stellen, um durch sie die Lehre von der bed. Unsterblichkeit als Lehre des Neuen Testaments zu begründen. Er steht mit seiner Meinung nicht allein.

[43]) 1. Cor. 15, 13—16 und V. 17: „εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, ματία ἡ πίστις ὑμῶν.“ 1. Thess. 4, 14: „εἰ γὰς πιστεύομεν, ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ.“ Col. 3. 1.

[44]) 1. Cor. 15, 35 ff, vielleicht auch Röm. 8, 10 f.

an Stelle von dem abzulegenden Erdenleibe im Himmel empfangen wird [45]), lässt sich nicht entscheiden. Jedenfalls liegt hier die Vorstellung zu Grunde, dass der Auferstehungsleib „im engsten Zusammenhange mit dem göttlichen Geiste steht, der nur dem Christen kraft seiner Glaubensverbindung mit Christus zukommt.“ Demnach würde sich die Auferstehung nur auf Christen beziehen, ein Schluss, der auch nach einem andern Worte des Apostels gemacht werden darf: „Wie in Adam alle sterben, so auch werden in Christo alle lebendig gemacht werden“ [46]). Ein weiterer Schluss würde lauten: also bleiben alle, die nicht an den Auferstandenen glauben und durch ihn keine Wiederbelebung erfahren, im leiblichen Tode, der somit für sie zum ewigen wird. Und hierfür spricht die Thatsache, dass Paulus, wo er immer von Auferstehung und Wiederbelebung spricht, nur an Christen denkt. Keine einzige Stelle lässt die Deutung zu, dass er je nur den leisesten Gedanken an eine dem ewigen Tode vorangehende Auferstehung gehabt hätte. Aber zweifellos hat Paulus daneben die Vorstellung von einem zukünftigen Gericht [47]), zu dem eine gleichzeitige, leibliche Auferstehung der bis dahin in der Erde im Schlafzustand verharrenden Verstorbenen stattfindet, und dies Gericht lässt keine bildliche Deutung zu [48]). Wozu ist das Gericht nötig, wenn die im neuen, d. h. verklärten Leibe Auferstandenen und die verwandelten (nämlich die, welche die Wiederkunft Jesu erleben und deren Leib eine plötzliche wunderbare Umwandlung in den verklärten erfährt), dem kommenden Christus in der Luft entgegengerückt werden [49]), um mit ihm seine Herrlichkeit zu teilen? [50]) Das sind Gegensätze, die sich schlechterdings nicht vereinigen lassen, trotz aller gemachten harmonisierenden Ausgleichungsversuche [51]),

---

[45]) 2. Cor. 5, 1 ff.

[46]) 1. Cor. 15, 22. Dass das zweite „alle“ hier eine Einschränkung erfährt, ist durch Röm. 5, 18 zu belegen.

[47]) 1. Cor. 7, 39; 11, 30; 15, 6; 1. Thess. 4, 13—15 etc.

[48]) Röm. 2, 16; 1. Cor. 1, 8; 3, 13; 5, 5; 2. Cor. 1, 14.

[49]) 1. Thess. 4, 17.

[50]) 2. Cor. 5, 8; Phil. 1, 23.

[51]) Beyschlag in seiner „neutestl. Theologie“; Rothe, „Dogmatik“ II, 2, S. 317.

aber sie lassen sich aus dem Werdegang der paulinischen Gedankenreihen psychologisch verstehen, so dass wir nur scheinbar vor einem unlöslichen Rätsel stehen. Wir begegnen eben den beiden Faktoren, die die ganze Theologie des Paulus ausmachen, ohne sie zu einem einheitlichen Produkt zu gestalten, das ein innerlich fest verbundenes Ganze wäre: wir meinen das jüdisch-pharisäische und das griechisch-philosophische Bildungselement, die beide fast gleich stark auf ihn eingewirkt haben und in ihm als zwei Seelen in seiner Brust zur Geltung kamen, deren Gegensatz sich nicht nur in seiner Unsterblichkeitslehre bemerkbar macht. Dass er sie in seinem Bewusstsein unvermittelt nebeneinander hatte und vom einen zum andern überspringen konnte, ohne den Widerspruch zu empfinden, kann als eine sich auch sonst findende psychologische Thatsache wohl verstanden, nicht erklärt werden [52]). Hier mag der Hinweis genügen, dass Paulus dort, wo seine hellenistische Denkweise in den Vordergrund tritt, die Lehre von der Unsterblichkeit im allgemeinen vorträgt [53]). Wie sehr dabei seine mittelbare Abhängigkeit von der platonischen Unsterblichkeitslehre zur Geltung gelangt [54]), zeigt sich in seiner Auffassung über den irdischen Leib, der eine drückende, sündhafte Behausung der Seele ist. Wiegt dagegen seine jüdische Denkweise vor, so erscheint das bedingende Moment seiner Unsterblichkeitslehre. Allerdings muss zugestanden werden, dass Paulus in Uebereinstimmung mit der jüdischen Theologie seiner Zeit auch die Vorstellung der Fortdauer der Verdammten in Trübsal und Angst hat [55]), die in ihrem Verhältnis zur Unsterblichkeit nur der Christen zu untersuchen nicht in den Rahmen dieser Arbeit fällt. Ob beide Auffassungen sich bei ihm zeitlich trennten oder gleichzeitig nebeneinander zu finden waren, mag dahingestellt bleiben, wir beschränken uns auf den Nachweis, dass er besonders im ersten Korintherbriefe eine durch den

---

[52]) Auf einen ähnlichen Widerstreit heterogener Vorstellungen stossen wir bei Spinoza, wenn er von seinem amor intellectualis dei spricht, und er hierbei mehr als Mystiker oder mehr als Psychologe hervortritt. (Vergl. Höffding, „Geschichte der Neueren Philosophie," I. S. 367.)

[53]) O. Pfleiderer, a. a. O. S. 281—306.

[54]) O. Pfleiderer, a. a. O. S. 299; E. Pfleiderer, a. a. O. S. 293 ff.

[55]) Röm. 2, 9.

Glauben an den Auferstandenen bedingte Fortexistenz nach dem Tode gelehrt hat.

3. Auch sonst noch scheint unsere Lehre im Neuen Testament vorzukommen. 1. Joh. 2,17 wird behauptet, dass nur diejenigen, die den Willen Gottes thun, d. h. die Frommen, unsterblich sind [56]). Aber bei der Streitfrage, ob dieser Brief dem Verfasser des gleichnamigen Evangeliums gehört oder einem andern unbekannten Verfasser, müssen wir es bei diesem Hinweise bewenden lassen. Uns war es darum zu thun, zu zeigen, dass auch im Neuen Testament sich findende Ansichten mindestens als vorbereitend für die Lehre von der bedingten Unsterblichkeit von Bedeutung gewesen sein müssen, falls sie nicht in Wirklichkeit sie selbst schon enthalten, was für uns ausser Zweifel steht.

e. Rückblick.

Das Altertum hat somit, und darauf führt sich seine ganze Bedeutung für unsere Frage zurück, nur vorbereitend gewirkt. Eine philosophische Erörterung hat sie, abgesehen von Chrysipp, nicht erfahren. Das Alte Testament schuf die zarten Keime, die griechischen Mysterien wiesen durch ihre Bevorzugung der Eingeweihten und Plato durch seine Unsterblichkeitsbeweise absichtslos nach einer Seitenrichtung, die der Unsterblichkeitsglaube einschlagen konnte, die palästinensische Litteratur spricht deutlich von bedingter Auferstehung und Fortdauer und das Neue Testament scheint bereits die Lehre selbst zu bringen. Mehr jüdisch ist demnach die Bedingtheit, griechisch die Unsterblichkeit; zu spekulativer Erörterung gelangt sie nicht, sie bewegt sich in den Grenzen des religiösen Glaubens.

---

56) „ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα.“

II. Entwickelung und Ausbildung der Lehre.

---

a. Uebergangszeit.

1. Mehr denn eines Jahrtausends bedurfte es, um unsere Lehre in ein neues Stadium der Entwickelung zu bringen. Nicht als ob sie bis dahin einen Stillstand erfahren hätte: als religiöse Lehrmeinung erscheint sie bereits im zweiten Jahrhundert bei einigen der ältesten Kirchenväter [57], als philosophische Lehrmeinung ist sie noch nicht existenzfähig; es entwickelt sich zuerst aus der aristotelischen Lehre vom νοῦς παθητικός und dem νοῦς ἀπαθὴς (ποιητικός) oder χωριστός, d. h. dem im Menschen als Denkanlage vorhandenen und dem von aussen hinzutretenden allgemeinem Verstande eine neue Ansicht, die ihre philosophische Stütze werden sollte. Nach dem Exegeten Alexander aus Aphrodisias [58]) ist im Menschen der Verstand als blosse Anlage, als potentielles Denken vorhanden. Erst durch Entwickelung dieser Denkanlage entsteht die wirkliche Denkthätigkeit, der Verstand als wirkende Kraft, der νοῦς ἐπίκτητος oder νοῦς καθ' ἕξιν, der erworbene Verstand, der durch Einwirkung des νοῦς ποιητικός, der kein Teil der Seele, sondern das ewige göttliche Wesen ist, erzeugt wird. Alexander scheint die Möglichkeit der Ewigkeit des νοῦς ἐπίκτητος angenommen zu haben, ohne sich bestimmt für sie zu erklären. Für unsere Aufgabe ist es von Wichtigkeit, bei ihm die Quelle vom erworbenen Verstande zu finden; die Lehre der arabischen und jüdischen Philosophen vom intellectus acquisitus ist auf ihn zurückzuführen. Ihm schliesst sich im

---

[57]) Wir werden in anderm Zusammenhange auf sie zurückkommen. Vergl. IV. a.

[58]) Alexander blühte um 200 n. Chr. und gehörte der peripatetischen Schule an. Als Erklärer des Aristoteles erwarb er sich den Ehrennamen des „Exegeten". (Vgl. Zeller, „Philosophie der Griechen." III. S. 797.)

vierten Jahrhundert Themistius [59]) in seiner Auffassung über den erworbenen Verstand an.

2. In der Folge wird bei den arabischen Philosophen bis auf Jbn Roschd, genannt Averroes, die Theorie des erworbenen Verstandes vielfach und eingehend erörtert, auch die Religionsphilosophen der Juden beginnen sich mit ihr zu beschäftigen, bis man allmählich aus ihr die Basis gewinnt, auf der unsere Lehre sich aufbauen konnte. Von den Weisen des Volkes, dem sie ihre ersten Keime verdankte, zum Dasein gebracht, ward der Konditionalismus nicht mehr zum Gegenstand frommen Glaubens, sondern er erfuhr in den Zeiten einer wiederauflebenden und sich verjüngenden Philosophie philosophische Würdigung, Begründung und Ausbildung. Und mochte er auch niemals einen grossen, selten einen kleinen Schülerkreis um sich sammeln, dessen mochte hinfort die Lehre von der bedingten Unsterblichkeit sich rühmen: so einsam, wie die Pfade waren, die sie nunmehr wandeln sollte, so vornehm waren die Geistesheroen, die sie verkündeten. Die erlauchtesten Geister der kommenden Zeiten nahmen sie freudig auf. Dort erwachte sie, wo Mosaismus und griechische, besonders platonisch-aristotelische Philosophie in eigentümlicher Verschmelzung gepflegt worden waren, bei den jüdischen Philosophen, besser den jüdischen Scholastikern des Mittelalters, da auch sie, wie die christlichen Scholastiker, eine Vermittelung suchten zwischen Dogma und selbstbewusstem Denken, Glauben und Wissen. Was wir deshalb bei ihnen hören, wird seine Quellen im Alten Testament und in der griechischen Philosophie haben, den beiden Strömen, die für sie unerschöpflich flossen. Ihre beiden Hauptvertreter sind unter den jüdischen Scholastikern, Jbn Esra und Maimonides [60]).

---

[59]) Vgl. H. Siebeck, „Geschichte der Psychologie." 1884. I, 2. S. 204 f. Er war mehr Aristoteleserklärer und Eklektiker als Peripatetiker; in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts lebte er in Konstantinopel.

[60]) Bei der Darstellung der Unsterblichkeitslehre des Jbn Esra und Mose ben Maimon folgen wir den Arbeiten von Templer („die Unsterblichkeitslehre der jüdischen Philosophen des Mittelalters", Wien 1895 und M. Joël, „Beiträge zur Geschichte der Philosophie". Bd. II. Breslau 1876).

b. Die jüdischen Philosophen.

1. Abraham Ben Meïr Jbn Esra [61]).

α. Nach ihm ist die Thora der letzte Ausgangspunkt für unsere gesamten wissenschaftlichen Forschungen, die Wissenschaft die Dienerin zu einer richtigen Erkenntnis des in jener Geoffenbarten. Bei Entwickelung seiner Unsterblichkeitslehre, einer Vereinigung alttestamentlicher Anschauungen und platonisch-aristotelischer Philosophie, liegt Jbn Esra zunächst weniger daran, seinen Vorgängern [62]) zu folgen und die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen (wiewohl er auch das nicht vernachlässigt) [63]), als vielmehr nach Analogie fast aller griechischen Philosophen von Plato ab das Wesen der Seele zu entwickeln und zu zeigen, welcher Art ihre Kräfte sind und wie sie sich äussern.

„Die Seele ist ein vernunftbegabtes Wesen, von Gott in den Menschen gelegt.“ Mit den Tier- und Pflanzenseelen hat die menschliche Seele die nephesch, die Entwickelungskraft, gemein, die für das Wachstum und Gedeihen des Körpers sorgt und beim Menschen ihren Centralpunkt in der Leber hat. Nur mit den Tieren gemein ist ihm die ruach, die animalische Kraft, die dem Körper Bewegung verleiht und ihren Sitz im Herzen hat. Was endlich die Menschenseele von Tier- und Pflanzenseele unterscheidet, ist die neschamah, die Denkkraft, mit Sitz und Ausgangspunkt im Gehirn. Da sie selbst einer unbeschriebenen Tafel gleicht, so ist sie mit dem Körper verbunden, um dadurch Gott und seine Werke zu erkennen

[61]) Er war aus Toledo, lebte von 1088—1167 und ist weniger auf philosophischem Gebiete als durch seine gründlichen grammatischen und exegetischen Studien bedeutend.

[62]) Besonders die arabischen Philosophen Alfarabi, Avicenna und die jüdischen Saadia Ben Josef, Salomon Jbn Gabirol, Jehuda Ben Samuel ha-Levi etc.

[63]) Von der Art seiner exegetischen Beweisführung möge hier ein Beispiel Platz finden: um zu beweisen, dass die Unsterblichkeit im Alten Testament gelehrt werde, wird Gen. 1, 26 angeführt: „Lasst uns Menschen machen, nach unserm Bilde, uns ähnlich.“ Daraus folgt: wenn die göttlichen Wesen ewig leben, so muss auch der ewig leben, der nach ihrer Gestalt gebildet ist, folglich ist die Seele unsterblich. (Templer a. a. O. S. 54.)

und gleichsam die an und für sich leere Seelentafel zu einer beschriebenen zu machen. Denn nur durch die Zeichen, die wahre Gotteserkenntnis in ihr zurücklässt, wird schon im Diesseits eine Verbindung zwischen ihr und Gott hergestellt. Um Gott zu erkennen, tritt der Mensch ins Leben; ihm möglichst nahe zu treten ist seines Daseins Zweck. Deshalb muss die neschamah die Oberherrschaft über den Körper samt seiner Bewegungs- und Entwickelungskraft gewinnen, damit sie die sinnlichen Begierden und Triebe möglichst wenig zur Entfaltung kommen lässt, da durch sie die Gotteserkenntnis verdunkelt wird. Durch den leiblichen Tod, der eine völlige Vernichtung des Körpers bedeutet, trennt sich die Seele von ihm, um zu Gott, ihrem Ursprung, zurückzukehren und ewig bei ihm zu sein. Aber nur die Seelen derjenigen, die im Leben ihre Verbindung mit Gott hergestellt haben, gelangen zur Gotteserkenntnis, die Seelen der Frommen und Weisen; die Frevler teilen des Körpers Geschick und verfallen dem ewigen Tode [64]).

β. Jbn Esra steht in seiner Unsterblichkeitslehre durchaus auf dem Boden seiner Vorgänger [65]), nur dass er die Fortdauer nach dem Tode auf die Frommen und Weisen beschränkt. Woher hat er gerade diesen Gedanken? Er ist zweifellos die von ihm entwickelte Frucht eines alttestamentlichen Keimes. Seine sämtlichen religiösen Vorstellungen entstammen dem Alten Testament und werden mit Hülfe der aristotelischen Dialektik begründet und entwickelt. Zwar haben wir von ihm selbst keine untrüglichen Hinweise auf bestimmte Stellen, aber wenn wir von seinem Zeitgenossen und Landsmanne Jbn Daud [66]) wissen, dass er gerade die von uns bei Besprechung des Alten Testaments angeführten Stellen von der Entrückung Henochs und Elias' zu dem Nachweise umständlich erklärt, dass der Unsterblichkeitsgedanke sich daselbst bereits vorfinde [67]), so lässt sich fast mit Sicherheit vermuten, dass sie nebst anderen Stellen eine der Quellen Jbn Esras

[64]) Templer, a. a. O. S. 53 u. f.
[65]) Vergl. Anm. 62.
[66]) Abraham Jbn Daud wurde auch zu Toledo geboren (1110—1180).
[67]) Templer, a. a. O. S. 59.

bilden. Jedenfalls ist er der erste, der die Lehre von der bedingten Unsterblichkeit in spekulativer Erörterung ausführlich vorträgt und damit ihre weitere Ausbildung begründet.

Die Art seiner Ausführungen kann uns jedoch bei einer so eigentümlichen Lehre nicht befriedigen: wir vermissen die Nachweise. Kaum mehr als eine Reihe religiöser Anschauungen haben wir vor uns, die, in wissenschaftliche Formen eingekleidet, den Schein streng wissenschaftlicher Untersuchungen erregen. In Wirklichkeit erheben sie sich nicht über das Niveau eigentümlicher, in ein System gebrachter Vorstellungen. Worauf es im Grunde ankommt, zu zeigen, inwiefern ein frommer Lebenswandel oder Gotteserkenntnis die an sich sterbliche Seele unvergänglich macht und eine thatsächliche, unlösliche Verbindung zwischen Gott und der Seele herstellt, wird nicht erörtert. Die Bedeutung Jbn Esras für unsere Frage liegt demnach darin, dass er das Problem aufgestellt hat, ein Problem, das noch zu seinen Lebzeiten in dem hervorragendsten aller jüdischen Philosophen des Mittelalters, in Maimonides, einen ebenso eifrigen als würdigen Förderer fand.

2. Mose Ben Maimon (Maimonides)[68].

Seine Ansichten über die Unsterblichkeit insbesondere finden sich in seinem philosophischen arabisch geschriebenen Werke „Dalâlat al Hâirîn“[69]), das er für seinen Schüler Josef Ben Jehuda verfasst hat. Es dient nicht einer systematischen Darstellung philosophischer Gedanken, sondern bespricht die vielen dunkeln und bildlichen Stellen der prophetischen Schriften des Alten Testaments, um ihren Sinn klar zu legen und zu

[68]) Geb. 1135 zu Cordova, gest. 1204. Er ist der bedeutendste unter den jüdischen Philosophen, dessen Einfluss auf die Entwickelung der jüdischen Litteratur sich bis heute noch geltend macht. Selbst bei Kant soll sich Abhängigkeit von ihm finden. (Joël, a. a. O. S. 49. 50.)

[69]) Bekannter ist es unter seinem hebräischen Titel „Moreh Nebuchim“, französ. von Munk (Le guide des égarés, Paris 1856—66), dem Inhalte nach ausführlich erörtert von Salomon Maimon im zweiten Bändchen seiner Lebensbeschreibung (Berlin 1792).

zeigen, dass sie mit der Philosophie [70]) völlig übereinstimmen. Seine Philosophie, wenn man so sagen darf, findet sich in seinen Werken zerstreut, meist als gelegentliche Besprechung seiner metaphysischen Principien, die er aus dem Studium des Alten Testaments und der rabbinischen Litteratur gewonnen hat, aber er steht durchaus unter dem Einflusse des Aristoteles, den er einen grossen Philosophen nennt. Zum Verständnis seiner Unsterblichkeitslehre genügt eine kurze Darstellung seiner Anthropologie.

α. Der Mensch ist eine Verbindung aus Leib und Seele [71]). Was ist sein Leib oder seine Materie? Eine Mischung der vier Elemente zu einem neuen Stoffe, der aber, jenachdem das eine oder andere Element überwiegt, besser oder weniger gut zur Aufnahme der Seele befähigt ist, so dass hier schon ein Vorzug des einen Leibes vor dem andern stattgefunden hat. Die Verbindung des Leibes bildet eine konkrete Einheit und wird durch die Lebenskraft, das sogenannte Lebensprinzip zusammengehalten. Dieses wird als Summe aller dem Körper zukommenden und ihm anheftenden Kräfte gedacht, hat seinen Sitz im Herzen und beherrscht von hier aus den ganzen Körper. „Demnach ist das Herz das vorzüglichste Organ des Körpers; es ist in steter Bewegung, da diese zur Erhaltung und Bethätigung des übrigen Körpers notwendig ist. Dieser selbst ist träge und schwerfällig, die Ursache aller Mängel und Unvollkommenheiten, die Quelle aller Lüste, aller Fehler und Sünden.“ Da der Leib entstanden ist, so teilt er das Los aller entständlichen Dinge: er ist vergänglich. Aber an und für sich kann er weder leben noch existieren, nur die Fähigkeit und Möglichkeit zum Sein kommt ihm zu. Sie wird erst dann zur Aktualität, wenn die Form, die Seele hinzutritt.

β. Wie denkt sich Maimonides die Seele? Sie entsteht mit der Geburt eines jeden Menschen; auch ihr kommt nur potentielles Sein zu, das erst durch die Verbindung, die sie mit dem Körper eingeht, zu einem aktuellen wird. Weder

---

[70]) Gemeint ist die zu seiner Zeit herrschende Philosophie des Aristoteles.

[71]) Seine Seelenlehre behandelt ausführlich: Scheyer, „das psychologische System des Maimonides.“ (Frankfurt a. M. 1845.)

Seele noch Körper können getrennt selbständig existieren, beide gehören unlöslich zusammen, wenn ihnen ein wirkliches Sein zukommen soll. Die Seele ist ein Vermögen, eine Kraft, die durch die verschiedenen Aeusserungen, in denen sie wirkt, den menschlichen Körper formt, gestaltet, belebt, denkfähig, selbstbewusst macht. Von diesen Seelenkräften, wenn man die einzelnen Aeusserungen als Teilkräfte gleichsam des einen Seelenvermögens auffasst, kommt nur die letzte, das Selbstbewusstsein verleihende allein dem Menschen zu, die andern finden sich auch bei Tieren und Pflanzen. Die Seele als Ganzes ist zwischen Tieren und Menschen verschieden, ihrem Umfange und ihrem Wesen nach. Die vornehmste der Seelenkräfte macht den Menschen zum vollkommensten Wesen auf Erden, sie ist seine eigentliche Form im Gegensatz zu seiner Materie; durch sie ist der Mensch ein begreifendes, vernünftiges Geschöpf. Bei ihrer Vereinigung mit dem Körper ist sie kaum etwas anderes als eine blosse Anlage und Fähigkeit, eine leidende Vernunft, die ebenfalls wie der Körper entstanden ist und darum auch vergeht. An sich kommt der Seele deshalb keine Unsterblichkeit zu.

γ. Erst dadurch, dass die leidende Vernunft zur erworbenen wird, erhält sie die Bedingung zur Unsterblichkeit. Was versteht Maimonides unter erworbener Vernunft? Ausser der leidenden Vernunft, die endlich, vergänglich und dem Individuum eigen ist, mit ihm entsteht und stirbt, nimmt er nach Aristoteles eine ewige, ausser dem Menschen stehende, vom Körper absolut getrennte thätige Vernunft an, eine einfache, unteilbare, von den Sinnen nicht wahrzunehmende Substanz. Sie kann während des Lebens des Menschen in Zusammenhang mit der Seele treten, indem diese in ihrer höchsten Eigenschaft, als leidende Vernunft, sich gewisse Erkenntnisse aneignet, die unter dem Einflusse der thätigen Vernunft erworben werden. So entfaltet sich die rationelle Kraft zu etwas Positivem, zur erworbenen oder abgesonderten Vernunft [72]), dem eigentlichen Ich des Menschen, das sein wahres Wesen bildet. Wie die Seele aufgefasst werden kann als die Entelechie des lebendigen Organismus, der durch sie

[72]) Vergl. II. a.

aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit geworden ist, so stellt sich die erworbene Vernunft als Entelechie der Seele dar, indem sie das positiv gewordene Ich des Menschen bildet. Diese erworbene Vernunft ist als das des Menschen Vollkommenheit ausmachende, ihm als Zweck seines Daseins gesetzte Ziel ewig und verbürgt seine eigene Unvergänglichkeit.

δ. Was bedingt für den Menschen den Besitz der erworbenen Vernunft? Die richtige Verwertung der rationellen, ursprünglich leidenden Vernunft, die ja ihrer Fähigkeit nach dem Menschen erst die Erwerbung von Kenntnissen ermöglicht und ihn, soweit das hier im Leben schon angeht, vollkommen macht. Der Erkenntnisse, die der Mensch zu seiner Vollkommenheit bedarf, gibt es zwei Klassen: spekulative und praktische. Unter ersteren versteht Maimonides alles das, worüber die Philosophie nach seiner Meinung Aufschluss gibt. Letztere sind die ethischen und ästhetischen im weitesten Umfange. Den Erkenntnissen entsprechend gibt es auch eine doppelte Vollkommenheit, eine geistige und eine körperliche. Unter diese fällt die Vollkommenheit des Besitzes, d. i. der irdischen Güter und die des Körpers (Schönheit, Stärke, Gesundheit u. s. w.); jene begreift Moralität und Weisheit im philosophischen Sinne [73]). Nur letztere ist die allein wahre Vollkommenheit, alle andern, selbst Moralität, sind nur Vorbedingungen und Vorbereitungen zu ihr. Sie übertrifft alle an Wert, da sie allein die Fortdauer nach dem Tode veranlasst. Demnach erlangt der Mensch erworbene Vernunft durch Ausbildung und weitgehendste Verwertung der als Anlage in ihm liegenden rationellen Kraft, die alle möglichen Erkenntnisse erwerben soll als Mittel zu dem einen Hauptzweck, der Summe aller Erkenntnisse, der höchsten Vollkommenheit, die im Denken und Erlangen wahrer Einsicht in göttliche Dinge besteht. „Durch sie wird der Mensch in Wahrheit Mensch und erreicht Unsterblichkeit.“ Die meisten Menschen werden beim Mittel zum Zwecke stehen bleiben, nur wenige ringen sich bis zum letzten Zwecke durch.

[73]) Maimonides unterscheidet vier Arten der Erkenntnisse und Vollkommenheiten, die sich aber auf zwei zurückführen lassen.

Aber ausser der freien intellektuellen Selbstbestimmung des rationellen Vermögens wirkt noch ein anderer Faktor mit, die thätige Vernunft. In der Seele liegt nur die Möglichkeit, die erst durch die thätige Vernunft zur Wirklichkeit wird. Da sie eine äusserst subtile, von den Sinnen nicht wahrnehmbare Substanz ist, so wirkt sie nicht durch Berührung, bleibt vielmehr als Kraft ausserhalb des menschlichen Geistes bestehen. Wie sie aber dennoch Teil hat, in Verbindung mit der menschlichen freien Selbstbestimmung die potentielle Anlage der Seele zur Aktualität zu entfalten und als ein neues Drittes den erworbenen Verstand bestehen zu lassen, wird nicht näher erläutert.

ε. Daneben scheint Maimonides nicht nur die Aneignung von Kenntnissen, sondern auch Sittlichkeit und Frömmigkeit als zur Erlangung der allein fortdauernden erworbenen Vernunft für nötig zu halten. Denn jedem Israeliten und allen frommen Nichtjuden gesteht er Anteil an einem ewigen Leben nach dem Tode zu, während er aber auch vierundzwanzig Kategorien von Juden kennt, die vor ihrem Tode zuerst Busse thun müssen, um dieses Ziel zu erreichen. Aber liest man die näheren Ausführungen dieser Ansichten, so gewinnt es den Anschein, als wolle er damit nur den gäng und gäben Vorstellungen seiner Volksgenossen Zugeständnisse machen, ähnlich wie Plato, wenn er über das zukünftige Leben spricht und es bis ins kleinste ausmalt [74]). Wir können deshalb diese seine Ausführungen übergehen und uns dem geschichtlichen Zusammenhange und der Kritik seiner Lehre zuwenden.

ξ. A. Es fällt sofort auf, dass bei Maimonides weniger von einem philosophischen System die Rede sein kann als davon, dass seine Schriften ein solches voraussetzen. Aus Aristoteles schöpft er, ihm hat er seine Begriffe von Stoff und Form, logisch als das Verhältnis der Potentialität zur Aktualität gefasst, entlehnt. Aristotelisch ist es, die Seele als Entelechie oder Zweckeinheit des organischen Körpers zu definieren, sie nur als Anlage des Denkens zu betrachten, so dass ihr das Wissen nicht aktuell, sondern zunächst nur potentiell zukommt; aristotelisch ist die leidende Vernunft (νοῦς παθητικός) und neben ihr die allgemeine, schlechthin wirkende Vernunft als

[74]) Plato, Staat X am Schlusse; Phaedon, c. 58—63.

reine Aktualität (νοῦς ποιητικός), auch die Vergänglichkeit der erstern und Ewigkeit der letztern. Aber da er nicht die individuelle Unsterblickeit aufgeben will, nimmt er die Theorie von der erworbenen Vernunft zu Hülfe, die in ihrer dialektischen Durchführung wieder an Aristoteles erinnert, der Sache und dem Namen nach über Jbn Esra auf die arabischen Philosophen und weiter auf Themistius und Alexander Aphrodiensis zurückweist, und nur durch Maimonides eine ausgeprägtere Gestaltung gewonnen hat. Seine erworbene oder abgesonderte Vernunft ist dasselbe, was uns bei seinen Vorgängern begegnete, wenn er für die Unsterblickeit der Seele die Bedingung forderte, sie müsse bereits im irdischen Leben ihre Verbindung mit Gott hergestellt haben. Neu ist dagegen bei Maimonides die nähere ausführliche Erörterung der verschiedenen Arten von Erkenntnissen und Vollkommenheiten, wenn sie ihm alle nur mittelbar von Wert sind, insofern man durch sie auf spekulativem Wege zur Wahrheit gelangt, da nur die Theorie unsern Geist zur Verwirklichung und Unsterblichkeit bringt.

B. Was gegen die Ewigkeit des erworbenen Verstandes geltend zu machen ist, hat der Hauptsache nach bereits Don Chasdai Creskas [75]), der durchaus Vertreter der unbedingten Unsterblichkeit ist, in seinem „Gotteslicht“ [76]) ausgeführt: „Die Seele, sagt er hier, ist nach Maimonides und seiner Schule vergänglich wie der Körper, nur durch Denken entsteht erst dem Menschen innerhalb der Dauer seines hiesigen Lebens ein unsterblicher Geist, so dass also auch viele Menschen ohne einen solchen unsterblichen Geist gedacht werden müssen“ [77]). Ist es nun denkbar, dass ein während des menschlichen Lebens im Menschen Entstandenes nicht dessen Bestimmung teilt, zu vergehen, sondern ewig dauert? Hätte Maimonides Recht mit seiner Theorie, dann träfe Lohn und Strafe, d. h. Unsterblichkeit und Vernichtung, nicht den Menschen als tugendhaften oder sündigen, da er in Wahrheit stirbt, sondern ein neu

---

[75]) Don Chasdai Creskas, aus Barcelona gebürtig, lebte in der zweiten Hälfte des 14. und zu Anfang des 15. Jahrhunderts.

[76]) Hebräisch: „Or Adonai“, sein Hauptwerk.

[77]) M. Joël, „Don Chasdai Creskas' religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflusse dargestellt.“ (Breslau 1866) S. 58.

Entstandenes, dem weder Verdienst noch Verfehlung zugemessen werden kann. Sodann ist nicht zu verstehen, wie der erworbene Verstand nach dem Tode des Individuums sich seiner selbst bewusst werden kann. Er besteht aus einer kleineren oder grösseren Summe von theoretischen Erkenntnissen, deren Träger die Seele des Menschen ist. Diese bildet das eigentliche Wesen, den innersten Kern des Menschen, während jener gleichsam nur ein Gewand bedeutet. Schwerlich wird sich nachweisen lassen, dass nach Vernichtung der Seele der erworbene Verstand als selbstbewusstes Subjekt deren frühere Existenz fortführen kann, da zu zeigen wäre, wie der aus Erkenntnissen bestehende erworbene Geist, wenn er von der Seele isoliert ist, zum Ich dieser Seele würde. Ausserdem braucht man bei dieser Lehre in der maimonidischen Fassung nur die Fragen nach dem Werte der Ethik und der Sicherheit aller unserer Erkenntnis aufzuwerfen, um ihre völlige Haltlosigkeit einzusehen.

3. Uebergang auf Spinoza.

α. Mit Maimonides hat das Problem der bedingten Unsterblichkeit vorläufig einen Höhepunkt und Abschluss erreicht. Seine Zeitgenossen und Nachfolger beschäftigen sich zwar noch mit Untersuchungen über die Endlichkeit oder Ewigkeit des erworbenen Verstandes, aber die Schwierigkeiten, die diese Hypothese mit sich bringt, gewinnen ihr nur vereinzelte Anhänger. Die meisten bekennen sich deshalb durchweg zur bedingungslosen Unsterblichkeit der Individuen, jedoch scheinen einige seiner Schüler bei ihrer Verehrung für den grossen Meister ausser andern maimonidischen metaphysischen Anschauungen auch seine Vorstellung von der Unsterblichkeit übernommen zu haben. So kommt Lewi Ben Gerson, bekannter unter dem Namen Gersonides, nach langen umständlichen Erörterungen über die Beschaffenheit des hylischen Verstandes und seine Verwirklichung zum erworbenen Verstande zu dem Schlusse, dass dieser zwar ewig sei, der

menschliche Geist aber nach dem Tode keine neue Erkenntnis erlange [78]).

β. Durch Don Chasdai Creskas hatte die Theorie von der Ewigkeit des erworbenen Verstandes eine gründliche Widerlegung erfahren. Dieser Umstand sowohl als auch die starre Einseitigkeit der jüdischen mittelalterlichen Scholastik, die sich nicht über die Autorität der kirchlichen Dogmen erheben konnte, schien fürs erste dem Konditionalismus den Boden zu entziehen, auf dem er gedeihen konnte. Man musste von ihm ablassen oder die Fesseln der drückendeu Herrschaft eines alten Glaubensgeistes von sich schleudern. Aber die jüdischen Philosophen können zunächst diesen Schritt noch nicht thun. Sie vermögen sich nicht von den Interessen des alten Glaubens der Väter loszumachen und werden daher zu den heftigsten Gegnern „des erwachten besseren Geistes der Neuzeit". Anderthalb Jahrhunderte bedurfte es noch, bis ein kühner Geist rücksichtslos die Bande des Glaubens zersprengte und nicht nur in der Philosophie überhaupt neuschöpferisch wirkend auftrat, sondern auch insbesondere das Problem der bedingten Unsterblichkeit dort aufnahm, wo es bei dem bedeutendsten und freiesten Vertreter der Religionsphilosophie der Juden, bei Maimonides, einen Abschluss gefunden zu haben schien: es war Spinoza, der einsame Denker des siebzehnten Jahrhunderts.

4. Spinoza [79]).

Wie das „isolierte System" [80]) dieses Philosophen gleichwohl nur in Beziehung zu Descartes und seinen dogmatischen Voraussetzungen einer völligen Erkennbarkeit der Aussenwelt auf spekulativem Wege verstanden werden kann, so baut er auch in seiner Unsterblichkeitslehre auf dem Fundament seiner

---

[78]) M. Joël, „Lewi Ben Gerson als Religionsphilosoph. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und der philosophischen Exegese des Mittelalters." Breslau 1862. S. 45.

[79]) Eine eingehende Darstellung der Unsterblichkeitslehre Spinozas hat gegeben E. Matthes, „die Unsterblichkeitslehre des Benediktus Spinoza."

[80]) K. Fischer, „Descartes und seine Schule". II. S. 91 f.

jüdischen Vorgänger auf [81]). Aber er versucht sie in seiner Weise zu begründen und auszubauen. Was Maimonides höchstens ein Mittel zur Erlangung der theoretischen Erkenntnis der Wahrheit und damit der Unsterblichkeit war, deshalb auch nur relativ geringe Berücksichtigung fand, die Entfaltung der Sittlichkeit, wird bei Baruch Spinoza Zweck und höchstes Ziel des Menschen [82]).

α. Spinoza geht in seiner Philosophie von einem einzigen Grundbegriffe aus, von dem er alles übrige in mathematischer Form und Schärfe abzuleiten sucht: es ist die Substanz, die „als ein Ding oder ein Wesen vorgestellte Kausalität" [83]). Sie ist schlechthin Ursache ihrer selbst (causa sui), das heisst, sie hat ihre Ursache in sich, nicht ausser sich, existiert „in sich selbst und wird durch sich selbst verstanden; ihr Begriff bedarf keines andern Dinges Begriff, aus dem er gebildet werden sollte". Sie kann nicht entstehen oder vergehen, ist nicht zu teilen noch zu beschränken; selbst unendlich begreift sie alle endlichen Realitäten als die eine überall wirkende und schaffende, allen Erscheinungen zu Grunde liegende Natur (natura naturans), der Urgrund aller Dinge (der natura naturata) [84]). Substanz, Natur, Gott sind identisch. „Alles was ist, ist in Gott und kann ohne Gott weder existieren noch begriffen werden." Gott ist die allem immanente Ursache [85]). Unendlich viele

---

[81]) Trotzdem Spinoza sich vom Judentum losgesagt hat, zeigt er doch durch seine Unsterblichkeitslehre, wie wenig er sich dem Einflusse seines Studiums der rabbinischen Philosophen, besonders des Maimonides und Don Creskas, hat entziehen können. Vergl. M. Joël, „Zur Genesis der Lehre des Spinoza".

[82]) Ethik V. Lehrs. 42: „Die Seligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst." — Es wird hier und im folgenden nach der deutschen Ausgabe seiner Werke von v. Kirchmann und Schaarschmidt, Berlin 1893, citiert.

[83]) Höffding, „Geschichte der neuern Philosophie". I. S. 339.

[84]) Diese Termini sind, wie die meisten von Spinoza gebrauchten, entlehnt, aber durch ihn mit einem neuen Inhalt versehen worden. Natura naturans und natura naturata sind nach Siebeck (Archiv für Gesch. d. Philosophie III, S. 370 f) Uebersetzungen von φύον und φυόμενος, bereits im 13. Jahrhundert nachweisbar. Vergl. das unter γ. C. Gesagte S. 44.

[85]) Brief 73 heisst es: „. . . . . Ich behaupte nämlich, dass Gott die innewohnende, nicht die äussere Ursache aller Dinge ist. Das heisst, ich behaupte mit Paulus, dass in Gott alle Dinge leben und weben . . . . ."

Eigenschaften (attributa), deren jede in ihrer Weise unendlich ist, kommen der Substanz zu, aber nur zwei davon vermögen wir zu erkennen: Materie (extensio) und Geist (cogitatio)[86]. Es sind die für den Menschen denknotwendigen Prädikate der Substanz; denn alles, was wir begreifen, ist Ausgedehntes oder Denkendes. Die verschiedenen Arten dagegen, in denen die Substanz in ihren Attributen auftritt, sind die einzelnen Erscheinungen oder Modi. Der Modus ist „eine Bestimmung der Substanz", oder das, was in einem andern existiert, durch welches es ebenfalls verständlich wird. Er kann nur durch die Substanz verstanden werden, und hat in ihr seine Existenz, „wie die einzelne Welle nur als Teil des Meeres existiert und nur verständlich ist, wenn sie als Teil des Meeres erblickt wird". Die Modi stehen in einem doppelten Kausalzusammenhange, nämlich zur Substanz und untereinander.

β. Der Mensch, aus Körper und Geist bestehend und deshalb auch nur diese beiden Attribute der Substanz oder Gottes erkennend, ist ein Modus wie alle Dinge. Als Modus des Denkens ist er Geist, als Modus der Ausdehnung Körper. Wie in jedem Einzelding ist auch in ihm als sein Wesen ausmachend ein ewiger Modus gesetzt, der durch äussere Ursachen, durch sein Verhältnis zu den übrigen Modis teilweise beschränkt und verhindert wird, sich völlig zu entfalten; und darin besteht seine Endlichkeit. Somit wirkt das doppelte Kausalitätsverhältnis auch im Menschen, indem er einmal in der Kausalität des göttlichen Wesens, der einen Substanz in dem All der Erscheinungen, und sodann in der der endlichen Dinge begründet ist. Dadurch, dass er seinen Urgrund in Gott hat, ist er ewig; als Glied in der Kausalkette der endlichen Dinge ist er vergänglich, das heisst, „die Ewigkeit macht seinen Begriff, seine Wesenheit (essentia) aus, die Endlichkeit dagegen sein beschränktes Dasein (existentia)". Demnach ist der Mensch ein endliches Wesen.

---

[86]) „Unter Attribut verstehe ich das", sagt Spinoza, „was der Verstand von der Substanz als deren Wesen ausmachend auffasst" (Eth. I. Def. 4).

Die menschliche Seele ist ein Modus des substantiellen Denkens[87]), das in seiner Art unendlich vollkommen und ein Attribut Gottes ist. Diesem substantiellen Denken kommt von jedem wirklich seienden Ding, wenn es ins Dasein gekommen ist, Erkenntnis, Vorstellung und Weise des Denkens zu[88]). „Diese Erkenntnis, Vorstellung u. s. w. jedes besondern, wirklich seienden Dinges ist, so sagen wir, die Seele von jedem dieser besondern Dinge“ [89]). Nur durch Bewegung und Ruhe gelangt jedes besondere Ding zu wirklichem Dasein, die grosse Verschiedenartigkeit der Dinge beruht auf dem entsprechenden Verhältnis von Bewegung und Ruhe[90]). Auch die Existenz unseres Körpers besteht aus diesem Verhältnis von Bewegung und Ruhe; auch von ihm ist in der denkenden Substanz eine Idee, seine Seele [91]). Aber anders war dieses Verhältnis von Bewegung und Ruhe in unserm Körper, bevor er geboren wurde, anders wird es in ihm nach unserm Tode sein. Gleichwohl ist dann immer, wie jetzt, eine Idee von unserm Körper in der denkenden Sache, aber jedesmal entsprechend dem jeweiligen Verhältnis von Bewegung und Ruhe im Körper [92]). Solange dieses Verhältnis in der richtigen Weise besteht, sagen wir: der Körper lebt; ist es gestört, tritt der Tod ein. „Ähnlich ist es mit der Seele. Sie steht als Idee des Körpers in völligem Identitätsverhältnis zu ihm. Grade ein solcher Körper wie der unsrige erfordert eine solche Seele wie die unsrige. Soviel er sich verändert, ebensoviel verändert sich auch jedesmal die Seele“ [93]). Mit dem Tode des Körpers tritt demnach auch Vernichtung der Seele ein, aber „weil unsere Seele ein Modus in der denkenden Substanz ist, so hat sie auch diese neben der (substantiellen) Ausdehnung erkennen, lieben und sich mit

---

[87]) Kurzer Traktat II, Vorrede, Anmerk. 2: „Ist die Seele ein Modus, so muss sie dieses sein entweder von der substantiellen Ausdehnung oder vom substantiellen Denken. Sie ist es nicht von der substantiellen Ausdehnung, denn — u. s. w. Also ist sie es vom Denken“.

[88]) Ebendas. Anmerk. 3—5.

[89]) „ „ 6.

[90]) „ „ 7. 8.

[91]) „ „ 9.

[92]) „ „ 10.

[93]) „ „ 11. 12.

Substanzen, die allezeit dieselben bleiben, vereinigen(selbst ewig machen können" [94]). Was Spinoza damit erklärt er später in kurzen Worten [95]), wenn er sagt, d Seele entweder mit dem Körper, dessen Idee sie ist [96] mit Gott, ohne den sie weder bestehen noch begriffen ' mag, vereinigt werden kann. Ist sie allein mit dem vereinigt, so vergeht sie mit diesem; vereinigt sie sic mit etwas Unveränderlichem und Bleibendem, so wir sie unveränderlich und bleibend sein, da dann die Bedin ihrer Vernichtung aufgehoben sind.

„Die Vereinigung der Seele mit Gott vollzieht si dem Wege der erkenntnisvollen Liebe zu Gott", die im

---

[94]) Ebendas. Anmerk. 13—15.

[95]) Kurz. Trakt. II, c. 23: „Wenn wir also einmal aufmerk wägen, was die Seele ist und woraus ihre Veränderung und Da springt, so werden wir leicht sehen, ob sie sterblich oder unsterl Da wir gesagt haben, dass die Seele eine aus dem Dasein eine Natur vorhandenen Dinges entstandene Vorstellung in dem denkende ist, so folgt daraus, dass jenachdem die Dauer und Veränderun Dinges ist, auch die Dauer und Veränderung der Seele ausfallen mus haben wir nun bemerkt, dass die Seele entweder mit dem Körper Vorstellung sie ist, oder mit Gott, ohne welchen sie weder entsteh begriffen werden kann, vereinigt werden mag, woraus man leicht seh

1. dass, wenn sie mit dem Körper allein vereinigt ist un vergeht, sie dann auch vergehen muss; denn wenn sie den welcher die Grundlage ihrer Liebe ist, entbehrt, muss sie da zunichte gehen;

2. wenn sie aber mit etwas anderem, das unveränderlich bleibt, sich vereinigt, wird sie dann im Gegenteil auch mit de unveränderlich bleiben müssen. Denn wodurch sollte es mögli dass sie vernichtet werden könnte? Nicht durch sich selbst; wenig, als sie aus sich selbst zu sein damals anfangen konnte noch nicht war, ebensowenig kann sie auch, wenn sie nun i entweder verändern oder vergehen. So dass dasjenige, welche die Ursache ihres Seins ist, darum auch, wenn dies vergeht, sache ihres Nichtseins sein muss, weil es sich selbst veränd vergeht."

[96]) Nach Eth. II. Lehrs. 11. Zusatz ist die menschliche S Teil des unendlichen Verstandes Gottes. Sie hat demnach gewisse einen doppelten Ursprung: als Wirkung des göttlichen Denkens (sie als die Vorstellung eines Modus der Ausdehnung, nämlich ihres K als Modus des göttlichen Denkens bildet sie einen Teil des une Verstandes (intellectus absolute infinitus).

Buche der Ethik näher beleuchtet wird. Spinoza nennt die Vereinigung mit Gott Liebe Gottes, und da sie auf der klaren Erkenntnis beruht, sie vielmehr selbst ist, intellektuale Liebe Gottes (amor intellectualis dei). Nun gibt es drei Arten der Erkenntnis entsprechend den inadäquaten Ideen und den beiden Stufen der adäquaten. Unsere inadäquate Erkenntnis bezieht sich auf alles, von dem wir nur eine unklare, verschwommene, irrtümliche Vorstellung haben, so z. B. von den Teilen und der Beschaffenheit des menschlichen Körpers und seinen Affektionen, vom menschlichen Geiste, der Dauer unseres Körpers [97]) und aller einzelnen Aussendinge [98]); auch hält sich der Mensch für frei, ohne sich bewusst zu werden, dass er nur ein Glied in der Kausalkette ist. Höher stehen deshalb die adäquaten Erkenntnisse, die sich auf die Natur aller Dinge beziehen und das Allgemeine, allen Dingen Gemeinsame enthalten. Solche Erkenntnis ist aber nur so weit möglich, als der Mensch solche adäquate Gemeinschaftsbegriffe zu bilden vermag. Hierhin zu rechnen sind die Ideen der Ausdehnung und des Denkens. Die oberste Stufe der Erkenntnis bildet die Idee Gottes. Während unsere imaginatio, unsere sinnliche Anschauung, die inadäquaten Ideen begreift, ist der Inbegriff der adäquaten die Vernunft (ratio). Auf der höchsten Stufe der Erkenntnis gestaltet sich diese zur scientia intuitiva, der höchsten und klarsten aller Erkenntnisse, dem unmittelbaren Wissen und Erschauen des Urgrundes aller Wahrheit, Gottes. Gelangt man zu dieser Erkenntnis, dann bezieht unsere Seele „alle Erregungen des Körpers oder Bilder der Dinge auf die Vorstellung Gottes“ [99]). Gott ist die Ursache der intuitiven Erkenntnis, ohne ihn ist sie nicht möglich. Demnach wird er als die Ursache des Höchsten, zu dem wir gelangen können, Gegenstand und Inhalt unserer innigsten Liebe sein, die rein

---

[97]) Eth. II, Lehrs. 30: „Wir können von der Dauer unseres Körpers nur eine sehr unzureichende Erkenntnis haben“.

[98]) Eth. II, Lehrs. 31: „Wir können von der Dauer der einzelnen Dinge ausser uns nur eine sehr unzureichende Erkenntnis haben“.

[99]) Eth. V, Lehrs. 14: „Die Seele kann es bewirken, dass alle Erregungen des Körpers oder Bilder der Dinge auf die Vorstellung Gottes bezogen werden“.

und durch nichts trübbar ist, da in Gott keine Affekte, weder Verstand und Willen, noch Freude und Trauer sind [100]). Diese Liebe zu Gott ist, weil sie aus Erkenntnis entspringt, erkenntnisvoll und darum ewig. Denn da die dritte Art der Erkenntnis, die intuitive, ewig ist, so ist es auch die geistige Liebe zu Gott, die aus ihr entsteht [101]). Nur sie ist ewig, „da die Begehrungsobjekte aller andern Affekte endlich und darum diese letzteren selbst vergänglich sind“ [102]), während sich aus dem ewigen Objekt der geistigen Liebe oder der intuitiven Erkenntnis ihre eigene Ewigkeit ergiebt. Es besteht deshalb as innerste Wesen der zur Unsterblichkeit gelangenden Seele ı der Erkenntnis [103]), das heisst der einsichtsvollen Liebe zu ott, dass unsere wahre Seligkeit eben in dieser Liebe zu ott, oder, was dasselbe ist, in der Liebe Gottes zu den enschen besteht [104]). Aber diese Unsterblichkeit, die „kein tgesetztes, sondern ein ewiges Bestehen ist, da das zeitliche rhältnis durchaus ohne Bedeutung ist“, kann Spinoza, wenn auch so scheint, sich kaum als eine individuelle gedacht ıen. Denn die Seele vermag nach ihm nur während der ıer ihres Körpers sich etwas bildlich vorzustellen und sich vergangenen Dinge zu erinnern [105]); nach dem Tode des pers ist sie ohne Gedächtnis und Erinnerung. Gleichwohl cht er von ihrer ewigen Fortdauer wie von einer persönn, selbstbewussten.

---

[100]) Brief 58 (vom Okt. 1674): „Auch ich teile, um die göttliche nicht mit der menschlichen zu vermengen, Gott keine menschlichen schaften zu, wie Willen, Verstand . . . . .“ — Nach Spinoza ist Gott Kausalität ohne Affekte; Wille und Verstand sind ausgeschlossen, ja die unpersönliche Substanz.

[101]) Eth. V. Lehrs. 33: „Die geistige Liebe zu Gott, welche aus tten Art der Erkenntnis entsteht, ist ewig“.

[102]) Eth. V, Lehrs. 34, Beweis, Zusatz und Erläuterung.

[103]) Eth. V, Lehrs. 38.

[104]) Eth. V, Lehrs. 36: „Die geistige Liebe der Seele zu Gott ist Liebe selbst, durch welche Gott sich selbst liebt, ... die geistige u Gott ist ein Teil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst

[1]05) Eth, V. Lehrs. 21: „Die Seele kann nur während der Dauer rpers sich etwas bildlich vorstellen und der vergangenen Dinge sich ".

Die Unsterblichkeit, die durch die höchste Stufe der Erkenntnis gewonnen werden kann, hat für unsern Philosophen nur relativen Wert [106]). Ihn leiten in erster Linie ethische Interessen, absoluten Wert hat nur die Tugend und die in ihr liegende Seligkeit; die Unsterblichkeit ist gewissermassen nur eine Beigabe. Die Seligkeit besteht ja in der Liebe zu Gott, die ihrerseits aus der dritten Art der Erkenntnisse entspringt, durch die der Weise allein imstande ist, die Affekte der Seele zu regieren, das heisst, in wahrer Tugend immer der wahren Seelenruhe zu geniessen. Somit ist die aus der Gotteserkenntnis sich ergebende Liebe und Seligkeit nicht etwa der Lohn der Tugend, sondern sie selbst [107]), so dass die Tugend nicht etwa ein Mittel ist, durch das der Mensch das höchste Ziel erreichen kann; dieses ist vielmehr identisch mit der wahren Glückseligkeit. Freilich, der Weg dahin ist schwierig und wird nur selten aufgefunden. „Denn wie wäre es möglich, dass, wenn das Heil bei der Hand wäre und ohne grosse Mühe gefunden werden könnte, es von fast allen vernachlässigt würde? Indes ist alles Erhabene so schwer wie selten“ [108]).

γ. A. Zur Charakteristik der spinozistischen Lehre von der Unsterblichkeit mögen verschiedene Schwierigkeiten angeführt werden, die das mehr äusserlich als innerlich fest geschlossene System des Philosophen auch für unsere Frage bietet. Es hat zunächst keinen Raum für eine individuelle Unsterblichkeit. Bei seiner Fassung des Substanzbegriffes kommt nur Gott ewige Existenz zu. Es ist nicht zu verstehen, wie die menschliche Seele als Modus der Substanz neben ihr — falls Spinoza sich die Unsterblichkeit wirklich individuell gedacht hat, was wir annehmen müssen, da unpersönliche Un-

---

106) Eth. V, Lehrs. 41: „Wenn wir auch nicht wüssten, dass unsere Seele ewig ist, so würden wir doch die Frömmigkeit und die Religion und überhaupt alles, was sich nach der Darlegung im vierten Teile (der Ethik) auf die Seelenstärke und den Edelsinn bezieht, für das höchste halten“. — Im darauffolgenden Beweise kommt der Satz vor: „Um aber das zu bestimmen, was die Vernunft für nützlich erklärt, haben wir keine Rücksicht auf die Ewigkeit der Seele genommen, die wir erst in diesem fünften Teil kennen gelernt haben“.

107) Eth. V, Lehrs. 42.

108) Eth. V, Lehrs. 42, Erläuterung, am Schlusse.

sterblichkeit ein Aufgeben und damit ein Ende der Persönlichkeit, also keine Unsterblichkeit bedeutet — oder in ihr und durch sie existieren kann. Sodann bleibt die Frage unerörtert, ob die klare Erkenntnis, die Spinoza als Bedingung für die Unsterblichkeit fordert, wirklich möglich ist [109]. Für ihn ist die höchste Stufe der Erkenntnis die Einsicht in die wahre Philosophie, wie er sie sich gedacht hat [110]. Das nennt er Erkenntnis Gottes, wiewohl er selbst behauptet, dass Gott oder die Substanz als unendlich und unbeschränkt durch jedes Begreifen eine Einschränkung erfährt. Aus seinem Gottesbegriffe kann er deshalb keine Gotteserkenntnis ableiten. Wie kann ferner Liebe zu Gott gleich der Liebe Gottes zum Menschen sein, da wohl im Menschen, aber nicht in Gott Affekte sind? Endlich hat bei Spinoza wie bei Maimonides ur der Weise, der durch Naturanlage zur höchsten Erkenntis Befähigte, ein Anrecht auf Unsterblichkeit, das ihm als eschenk schon mit in die Wiege gegeben ist.

B. Aber diese höchste Erkenntnis hat bei Spinoza eine deutsame Erweiterung erfahren. Der amor intellectualis dei sagt mehr als der maimonidische erworbene Verstand. Dieser biert den Philosophen, der in der hehren Höhe abstrakter ekulation einsam die Ergebnisse seines Denkens verfolgt und iter ausbaut und in der kompliziertesten Gedankenarbeit n höchstes Ziel erblickt; die Tugend ist ihm nur ein Mittel zu, nicht Selbstzweck. Spinoza dagegen entschränkt die hre Gotteserkenntnis zum höchsten und reinsten Tugendriff, so sehr, dass er seine Ethik ohne Verwertung der

---

109) „„Spinoza deutet hier an, dass wir nur mittelst unserer subiven Vernunft „die ewigen Dinge", „das Erste aller Dinge" der Natur n können. Hätte er diese Andeutung weiter verfolgt, so würde das nntnisproblem sich ihm in seiner ganzen Schärfe dargestellt haben: welchem Rechte glauben wir, dass die Existenz selbst die Norm beitet, die für das gegenseitige Verhältnis unserer Gedanken gültig ist? s Problem entstand ihm aber nicht"". (Höffding, „Gesch. d. neuern sophie". I. S. 339.)

110) In einem Briefe an Albert Burgh, der zwei Jahre vor des sophen Tode geschrieben ist, kommt der Satz vor: „. . . Denn ich mir nicht heraus, die beste Philosophie entdeckt zu haben, sondern eiss, dass ich die wahre kenne".

Ewigkeit der Seele entwickelt hat[111]); denn Seligkeit und Tugend sind ihm identisch. Nur dass durch die starke Betonung der reinen Erkenntnis seine Ethik „gar zu sehr eine Ethik für Philosophen wird“ [112]). Gleichwohl machen beide als Bedingung zur Unsterblichkeit das theoretische Denken, die metaphysische Spekulation geltend, die nach ihrer Meinung nur den Aristokraten unter den Denkern, einer Elite von Menschen zukommt.

C. Wie Spinozas System überhaupt nur aus dem Werdeprozess dieses Denkers und den drei ihn beeinflussenden Faktoren, die aus dem Studium der rabbinischen Philosophie, Cartesius' und Giordano Brunos erstanden, verstanden werden kann, so kommt erst volles Licht über seine Unsterblichkeitslehre, wenn wir ihre Wurzeln aufsuchen. Sie liegen in Maimonides und Don Chasdai Creskas. Während jener die schlechthinnige Sterblichkeit der Seele und ihre nur durch Spekulation ermöglichte Unsterblichkeit behauptet, ist die Seele nach diesem unvergänglich und hat während des irdischen Daseins den einzigen Zweck, sich in der aufrichtigen Liebe zu Gott und der sich unmittelbar daraus ergebenden, ja mit ihr identischen, Reinheit der Gesinnung zu üben. Der amor intellectualis dei ist eine Verschmelzung beider Ansichten. Mit Creskas erblickt Spinoza in der reinen Liebe zu Gott die höchste Seligkeit, leitet sie aber mit Maimonides nur aus der theoretischen Erkenntnis ab. „Von Creskas stammt die Liebe, von Maimonides das Beiwort intellektual“ [113]). Somit bewegt sich Spinozas Ansicht über die Unsterblichkeit in den Gedankenkreisen beider

5. Salomon Maimon.

Gegen Spinoza bildet er einen Rückschritt in der Entwickelung der Lehre. Als Sohn einer armen jüdischen Familie

[111]) Siehe Anmerk. 106.

[112]) Höffding, a. a. O. S. 368.

[113]) „Spinozas Theologisch-Politischer Traktat auf seine Quellen geprüft“ von M. Joël (Vorwort). Vergl. auch von demselben Verfasser: „Zur Genesis der Lehre Spinozas“.

aus dem Litauischen war er, zum Rabbiner bestimmt[114], frühzeitig mit den Denkern seines Volkes bekannt geworden. Besonders stark zog ihn das Studium des Maimonides an, dessen treuer Anhänger er eine Zeitlang war. Er sagt in seiner Lebensbeschreibung[115]: „Die Unsterblichkeit der Seele bestand bei mir (nach dem Maimonides) in der Vereinigung les in Ausübung gebrachten Teils des Erkenntnisvermögens nit dem allgemeinen Weltgeiste, dem Grade dieser Ausbildung emäss; so dass ich diesem zufolge nur diejenigen, die sich nit der Erkenntnis der ewigen Wahrheiten abgeben, in dem rade, dass sie sich damit abgeben, dieser Unsterblichkeit teilıftig hielt. Die Seele muss also mit Erlangung dieser hohen nsterblichkeit ihre Individualität verlieren.“

Bemerkenswert ist hierbei, dass er aus der Unsterblichitslehre des Maimonides die Einbusse der Individualität folgert, ı Schluss, den jener nicht gemacht hatte. Dass er diese ısicht beständig vertreten habe, ist nicht wahrscheinlich, da der Reihe nach jedes sämtlicher philosophischen Systeme, denen er näher bekannt wurde, zur Zeit für das allein hre hielt[116].

c. Ergebnis und Übergang auf Goethe.

In der Lehre von der bedingten Unsterblichkeit bei ihren chen Vertretern einschliesslich Spinoza macht sich die hiedene Wertschätzung der individuellen Persönlichkeit nd. Der Mensch tritt als vergängliche Erscheinung auf; dem Aufhören seines Daseins ist sein Zweck erfüllt; er wenn auch in höherer Form, das Los aller Daseins-

---

[114]) Wie er in seiner „Lebensgeschichte“ (von ihm selbst geschrieben rausgegeben von K. P. Moritz, Berlin 1793) erzählt, war er schon ach seiner Verheiratung — mit zwölf Jahren hatte man ihn ver- — seiner Familie entflohen und hatte sich bis Berlin, wo er hülf-Freunde fand, durchgebettelt. (Lebte 1754—1800.)

[115]) A. a. O. II. S. 178.

[116]) Ebendas. S. 270: „Ich war Anhänger aller philosophischen nach der Reihe gewesen, Peripatetiker, Spinozist, Leibnitzianer, er und endlich Skeptiker und immer demjenigen System zugethan, ich zur Zeit für das einzige wahre hielt“.

erscheinungen. Die grosse Menge der menschlichen Individuen ist durch eine geringere intellektuelle Beanlagung zu jeder Art tieferer, das gewöhnliche Mass überschreitender, geistiger Erkenntnis durchaus unfähig; bei einer andern grossen Zahl kann sich die vorhandene Beanlagung aus den mannigfachsten Gründen nicht entwickeln und nur bei sehr wenigen Bevorzugten ist das Verhältnis von geistiger Fähigkeit und ihrer Ausbildung so günstig, dass an die Erfüllung der aufgestellten Bedingung gedacht werden kann. Dann muss aber die Erkenntnis eine bestimmte Richtung einschlagen, sie muss sich mit den höchsten metaphysischen Problemen verstandesmässig befassen und zu einem Resultat gelangen, das durch die Begründer und Vertreter unserer Lehre als Dogma festgesetzt ist. Dann gelangt der Mensch zur Unsterblichkeit, indem seine Seele sich mit der höchsten Erkenntnis, das ist Gott, wie er von Maimonides und Spinoza begriffen oder gedacht wird, vereinigt, aber durch diese Vereinigung ihre Individualität einbüsst (Spinoza, S. Maimon). Abgesehen von dieser sonderbaren Art der Unsterblichkeit ist durch diese Ansicht eine Kluft unter den Menschen geschaffen, auf deren einer Seite die grosse Masse der Guten und Bösen unterschiedslos steht, auf der andern die verschwindend kleine Zahl denkgeübter, erkenntnistheoretischer Philosophen, und die selbst durch Spinozas Identifizierung der wahren Erkenntnis mit der Moralität nicht überbrückt werden konnte.

Einem Geiste von gewaltigstem Einfluss auf seine Zeit und die Nachwelt war es vorbehalten, von Spinoza angeregt, dem bedingenden Momente in der Unsterblichkeitsfrage einen Inhalt zu geben, durch den nicht nur dem Denken, sondern auch dem Fühlen und Wollen das Recht zuerkannt wurde, den Menschen zur Fortdauer zu befähigen. Die jüdischen Philosophen konnten diesen Schritt nicht thun, da es ihre Eigenart war, im rein theoretischen Denken alles zu sehen [117], höchste Vollkommenheit und Glückseligkeit; dazu bedurfte es einer Natur, die alle drei Seelenvermögen gleich glücklich in sich vereinigte.

[117]) Sal. Maimon urteilt in ähnlicher Weise in der angeführten Schrift bei der Charakterisierung der Denker seines Volkes.

III. Höhepunkt der Lehre.

a. Goethe.

Es mag auffallend erscheinen, die Reihe der philosophischen Vertreter unserer Lehre durch diesen grossen Dichter fortgesetzt zu sehen. Ein ganzer Dichter ist nie ein ganzer Philosoph. „Die Menschennatur kann das nicht in sich vereinigen, dass ein Mann wahrer Dichter und wahrer Philosoph sei; denn die Philosophie zersetzt den Schein, der Dichter braucht den ganzen Schein und lebt in ihm. . . . . Er dichtet philosophisch, bereichert die Philosophie, ohne zu philosophieren“ [118]). Gleichwohl können wir Goethe nicht übergehen, da die seinen einzelnen Aussagen über Unsterblichkeit [119]) zu Grunde liegende philosophische Anschauung zu eng mit der des Spinoza verwandt ist. Aber ein festgefügtes, geschlossenes Ganze dürfen wir bei ihm nicht suchen, dazu ist er zu sehr Dichter, dessen Produkte sich alle von einem Hintergrunde abheben, der mehr künstlerischer Glaube als wissenschaftlicher Standpunkt genannt werden muss. Der Glaube wendet sich an das Unbegreifliche, das keine bestimmte, individuelle Form annehmen kann. So ist z. B. Goethes Ansicht über das Verhältnis von Gott und Welt, wenn auch der spinozistischen Meinung sehr nahe stehend, doch durch Anschluss an den „von Lessing proklamierten Einen und Allen“ [120]) unfasslicher, wenn man so

---

118) Fr. Th. Vischer, „Goethes Faust; neue Beiträge zur Kritik des Gedichts“. Stuttgart 1875. S. 151.

119) Wir müssen natürlich von denjenigen Stellen Abstand nehmen, in denen allgemeine religiöse Vorstellungen über unser Schicksal nach dem Tode künstlerisch behandelt werden und eine freie dichterische Um- und Ausbildung erfahren, wie etwa die Himmelfahrt des Faust in der Schlussscene dieser Dichtung.

120) Höffding, a. a. O. II. S. 28.

sagen darf, geworden, indem dadurch der Phantasie und dem Gefühl, woraus alle wahre Poesie hervorgeht, ein freierer Spielraum gelassen ist.

Goethe hat sich schon frühe mit Spinoza beschäftigt. Aber erst 1784—85 betrieb man in Weimar gründlich das Studium seiner Werke, ohne dass jedoch der Dichter des Philosophen Ideen durchaus zu den seinigen gemacht hätte; nur im grossen Umriss stellt er durch ihn seine Weltanschauung fest. Was ihn anzog, legte er sich in seiner Weise zurecht, verband es mit seiner Lebenserfahrung [121]) und gewann dadurch jene gesunde Lebensphilosophie, die aus so vielen seiner Dichtungen hervorleuchtet. Auch in metaphysischen Fragen bildete er sich sein eigenes Urteil, besser, seinen eigenen Glauben, in dessen eigentümlicher Gestaltung Goethe durchaus originell ist, wenn sich auch eine spinozistische Grundlage nicht verkennen lässt. (Wir erinnern nur an sein pantheistisches Bekenntnis im ersten Teil des Faust [Religionsgespräch mit Gretchen], oder an die Aphorismenreihe „die Natur"). Was wir hören, ist des Dichters Glaubensüberzeugung; spekulative Erörterung und Begründung dürfen wir bei ihm nicht suchen. sie bleibt jedem selbst überlassen.

1. Von hier aus haben wir denn auch das, was Goethe über Unsterblichkeit sagt, zu betrachten. Allerdings dürfen wir nicht vergessen, dass dieser Gegenstand hauptsächlich in den Jahren seines Alters seine Gedanken häufig beschäftigte [122]). Wenn er ihm auch schon früher nahe getreten ist, und er anfänglich die Lehre Spinozas darüber übernommen zu haben

---

[121]) Dichtung und Wahrheit XIV: Goethes Werke (Hempelsche Ausgabe) Bd. XXII, S. 168. „Jenes wunderliche Wort, „wer Gott recht liebt, muss nicht verlangen, dass Gott ihn wiederliebe", erfüllt mein ganzes Nachdenken. Uneigennützig zu sein in allem, am uneigennützigsten in Liebe und Freundschaft, war meine höchste Lust, meine Maxime, meine Ausübung". Vergl. W. Dilthey, „Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes" im „Archiv für Gesch. d. Philosophie" Jahrg. 1894. S. 317 ff.

[122]) Zwar besitzen wir auch Äusserungen Goethes aus früher Zeit hierüber, aber sie lassen teilweise noch keine einheitliche Grundanschauung erkennen. So schreibt er am 3. Nov. 1780 an Lavater: „Die Zeit kommt doch bald, wo wir zerstreut werden, in die Elemente zurückkehren, aus denen wir genommen sind". Und ein Jahr später, am 3. Dez. 1781 äussert

scheint [123]), so stammen doch die klaren und deutlichen, eine selbständige Anschauung verratenden Aussprüche zum Teil aus seinem höchsten Alter. Zu häufig mag er sich nach seinem eigenen Geständnis mit solch unbegreiflichen Dingen, wie die Unsterblichkeit, nicht befasst haben, sie ist kein Gegenstand „täglicher Betrachtung und gedankenstörender Spekulation" [124]). Und dann hat ein tüchtiger, strebsamer Mensch in seinem Wirkungskreise anderes zu thun, als solchen fruchtlosen Ideen nachzuhängen [125]).

Die Unsterblichkeit ist nach Goethe ein ewiges Problem, dessen Lösung keine spekulative Denkarbeit zuwege bringt [126]). Der Mensch soll an sie glauben als an eine religiöse Wahrheit [127]); im Gefühl und Bewusstsein jedes tüchtigen Menschen

---

er gegen Krebel, „es sei ein Artikel seines Glaubens, dass wir durch Standhaftigkeit und Treue in dem gegenwärtigen Zustande ganz allein der höheren Stufe eines folgenden wert und sie zu betreten fähig werden, es sei nun hier zeitlich oder dort ewig". — Diese beiden Mitteilungen entnehmen wir aus Düntzer, „Goethes Faust". 2. Aufl. Leipzig 1857. S. 695.

[123]) Italienische Reise: „Die Gestalt dieser Welt vergeht: ich möchte mich nur mit dem beschäftigen, was bleibende Verhältnisse sind und so nach der Lehre des ††† (Spinoza) meinem Geiste erst die Ewigkeit verschaffen". Goethes Werke (Hempelsche Ausgabe) Bd. 24. S. 385.

[124]) Gespräch mit Eckermann vom 25. Febr. 1824: Bei Besprechung des Gedichtes „Urania" von Tiedge sagt Goethe: „Ich möchte keineswegs das Glück entbehren, an eine künftige Fortdauer zu glauben: ja ich möchte mit Lorenzo von Medizi sagen, dass alle diejenigen auch für dieses Leben tot sind, die kein anderes hoffen: allein solch unbegreifliche Dinge liegen zu fern, um ein Gegenstand täglicher Betrachtung und gedankenstörender Spekulation zu sein. Und ferner: wer eine Fortdauer glaubt, der sei glücklich im Stillen, aber er hat nicht Ursache, sich darauf etwas einzubilden".

[125]) Ebendas.: „Die Beschäftigung mit Unsterblichkeitsideen ist für vornehme Stände und besonders für Frauenzimmer, die nichts zu thun haben. Ein tüchtiger Mensch aber, der schon hier etwas Ordentliches zu sein gedenkt, und der daher täglich zu streben, zu kämpfen und zu wirken hat, lässt die künftige Welt auf sich beruhen und ist thätig und nützlich in dieser".

[126]) Gespräch mit Eckermann vom 1. Sept. 1829: „Die Periode des Zweifels ist vorüber; es zweifelt jetzt so wenig jemand an sich selber als an Gott. Zudem sind die Natur Gottes, die Unsterblichkeit, das Wesen unserer Seele und ihr Zusammenhang mit dem Körper ewige Probleme, worin uns die Philosophen nicht weiterbringen".

[127]) Gespr. mit Eck. vom 4. Febr. 1829: „Der Mensch soll an Unsterblichkeit glauben, er hat dazu ein Recht, es ist seiner Natur gemäss,

liegt die Überzeugung von der Unzerstörbarkeit unseres wahren Wesens[128]. Diese Überzeugung entspringt für Goethe aus dem Begriffe der Thätigkeit, die aus der eigensten Selbstbestimmung hervorgeht. Wenn ich mein Leben in thätigem, arbeitreichem Dasein, in rastloser, nützlicher Wirksamkeit verbringe, habe ich ein Recht auf Fortdauer[129]. Denn die Natur hat eine solche unermüdliche, immer thätige Schaffenskraft. das aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit gewordene thätige Leben, nötig, „sie kann die Entelechie nicht entbehren“[130]. Dadurch, dass unser Geist fortwirkt, ist er ganz unzerstörbarer Natur. Das bedarf keiner Begründung, das muss unsere feste Überzeugung sein[131]. Aber die verschiedene Art unserer Wirksamkeit bedingt, dass wir auch auf verschiedene Weise unsterblich sind. „Um sich künftig als eine grosse Entelechie zu manifestieren, muss man auch eine sein“[132]. Doch wie kommt sie zustande? Jedes geistige Wollen und Streben enthält ein gottverwandtes Element in sich, das ist die gestaltende Kraft der Entelechie[133]. Wer sie nicht in sich fühlt, die grosse Menge des Volks, die in träger Gleichgültigkeit und

---

und er darf auf religiöse Zusagen bauen; wenn aber der Philosoph den Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus einer Legende hernehmen will, so ist das schwach und will nicht viel heissen“. — Gespr. vom 1. Sept. 1829: „Was hat man nicht alles über Unsterblichkeit philosophiert! und wie weit ist man gekommen“!

[128]) C. H. Weisse sagt (in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik, Sept. 1833 Nr. 41): „Goethe hat nach dem Zeugnis von Fr. von Müller das Gefühl der Unmöglichkeit der Zerstörung unseres Selbst als das Gefühl und Bewusstsein jedes tüchtigen Menschen ausgesprochen“.

[129]) Gespr. mit Eck. vom 4. Febr. 1829: „Die Überzeugung unserer Fortdauer entspringt mir aus dem Begriffe der Thätigkeit; denn wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinen Geist nicht ferner auszuhalten vermag“.

[130]) Gespr. vom 1. Sept. 1829: „Ich zweifle nicht an unsere Fortdauer, denn die Natur kann die Entelechie nicht entbehren“.

[131]) Gespr. mit Eckermann vom 2. Mai 1824: „Mich lässt dieser Gedanke (an den Tod) in völliger Ruhe, denn ich habe die feste Überzeugung, dass unser Geist ein Wesen ist ganz unzerstörbarer Natur; es ist ein fortwirkendes von Ewigkeit zu Ewigkeit“.

[132]) Gespr. mit Eck. vom 1. Sept. 1829 am Schlusse.

[133]) Vergl. Eckermann II. S. 56. 149. 194. III. S. 234. Riemer I. S. 25.

sorgloser Oberflächlichkeit dahinlebt, kehrt in das Naturleben zurück, aus dem er entstanden ist. Das allgemeine Element des selbstlosen Alls, aus dem wir hervorgehen, nimmt uns wieder in sich auf, da wir es nicht verstanden haben, uns zu dauerndem Dasein herauszubilden; wir haben keine geistige Individualität erlangt [134]). „Nur die tüchtigen, durch Kraft des Geistes und Herzens hervorragenden Individuen", die „immer strebend sich bemühen" und sich aus der „gleichsam elementarisch vegetierenden Volksmasse emporheben", gelangen zu der geistigen Individualität, die uns schon in diesem Leben einer höheren Entwicklung entgegenführt und unsere fernere Fortdauer verbürgt. Aber nicht nur die schöpferisch wirkende, selbstbewusste Macht des Geistes führt zu diesem Ziel, auch der tiefe Affekt einer hingebenden Neigung vermag es zu erreichen: neben dem intellektuellen Streben steht die ethische Reinheit, die der Seele die Kraft gibt, die Vergänglichkeit zu überdauern. „Nicht nur Verdienst, auch Treue wahrt uns die Person" [135]).

In enger Verbindung mit der Beschaffenheit des Weges zur Unsterblichkeit steht das, was Goethe sich über sie selbst

---

[134]) Faust, II. c. 1594 ff.

Chorführerin: „Wer keinen Namen sich erwarb, noch Edles will,
Gehört den Elementen an; so fahret hin!"

Mädchen des Chors: „Zurügegeben sind wir dem Tageslicht;
Zwar Personen nicht mehr,
Das fühlen, das wissen wir,
Aber zum Hades kehren wir nimmer.
Ewig lebendige Natur
Macht auf uns Geister,
Wir auf sie vollgültigen Anspruch".

Die Mädchen des Chors haben sich keine Individualität erworben, müssen deshalb ihre Persönlichkeit aufgeben; sie kehren in das Naturleben zurück, um, wenn auch nicht unterzugehen, unpersönlich als Teile des grossen Alls fortzudauern.

[135]) Faust II. c. 1497. Diesen Vers bringt J. H. Fichte („die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer". Leipzig 1855 2. Aufl.) in Verbindung mit der Schlussscene des zweiten Teils und meint, Goethe habe damit gesagt, „dass die tiefbewahrte psychische Sehnsucht nach Gott — die Liebe nach unten, welcher der Gegenzug der oberen Liebe helfend begegnet — den Geist zu erlösen und der Seligkeit zuzuführen vermag". Aber das ist ein grosser Irrtum. Der Schluss des Gedichtes bewegt sich

denkt. Nicht als ob er bestimmte Aussagen darüber machte, wie sie sich im einzelnen etwa gestalten würde, sondern nur ganz allgemein spricht er von einem Fortwirken, von der Lösung neuer Probleme und Schwierigkeiten in ihr. Er scheint damit andeuten zu wollen, dass „die entelechische Monade", die sich hier im Leben zur dauernden Individualität vermöge immer neuer Thätigkeit herausgerungen hat, auch jenseits diese nur durch weitere Arbeit und Thätigkeit behaupten kann. Goethe sagt zum Kanzler von Müller, „er gestehe, er wüsste nicht, was er mit einer himmlischen Glückseligkeit thun sollte, wenn dieselbe ihm nicht neue Aufgaben zu lösen, neue Schwierigkeiten zu besiegen geben würde"[136]. Deutlicher noch heisst es in einem Wort an Zelter[137]: „Die entelechische Monade muss sich nur in rastloser Thätigkeit erhalten; wird ihr diese zur andern Natur, so kann es ihr in Ewigkeit nicht an Beschäftigung fehlen." Diese Beschäftigung ist der analog, in der wir uns in diesem Leben schon erprobt haben, aber es ist eine Thätigkeit zu Höherem, Grösserem, die uns endlich befähigt, „in die Kämme des Weltgetriebes einzugreifen"[138].

---

in den Kreisen christlich-katholischer Vorstellungen, die Goethe durchaus nicht mit seinem eigenen Unsterblichkeitsglauben verschmilzt. Dieser kann, abgesehen von den von uns angeführten Stellen und einigen andern doppelsinnigen, höchstens hier und da in den Faust hineingedeutet werden. Der dritte Aufzug gehörte bekanntlich nicht ursprünglich zu der Dichtung, erschien 1827 selbständig unter dem Titel „Helena, eine klassisch-romantische Phantasmagorie", und wurde später der ganzen Dichtung einverleibt. Unsere Stellen zeigen, wie deutlich die Nähte und Nieten, wodurch sie dem Ganzen angeheftet wurde, noch sichtbar sind.

H. H. Boysen, „Kommentar zu Goethes Faust". S. 158: „Der Schluss ist unvermeidlich der, dass der Mensch, nach Goethe, imstande ist, ohne wunderbare Einmischung von oben seine eigene Erlösung und Seligkeit zu Stande zu bringen". Vergl. auch Düntzer a. a. O. S. 782 f.

[136]) „Goethes Unterhaltungen mit Kanzler Fr. von Müller". Stuttgart 1870. S. 89.

[137]) Brief an Zelter, vom 19. März 1827.

[138]) Ebendas.: „Wirken wir fort, bis wir vor oder nacheinander vom Weltgeist abberufen in den Äther zurückkehren! Möge dann der ewig Lebende uns neue Thätigkeiten, denen analog, in welchen wir uns hier schon erprobt, nicht versagen. Fügt er sodann Erinnerung und Nachgefühl des Rechten und Guten, was wir hier schon gewollt, väterlich hinzu, so

2. *a*. Es ist nicht zu leugnen, dass Goethes Unsterblichkeitsglauben eine Lehre enthält, die wie kaum eine andere zu edlen Thaten anspornt; „denn wer will nicht bis an sein Ende unermüdlich wirken und handeln, wenn er darin die Bürgschaft eines ewigen Lebens findet“ [139])! Der spinozistische Hintergrund ist in ihr kaum noch zu erkennen, an die Stelle einer Bedingung, die die höchste und klarste Erkenntnis fordert, von deren Unmöglichkeit Goethe durch Kant überzeugt wurde [140]), tritt die des unablässigen Strebens und Arbeitens auf intellektuellem und ethischem Gebiete. Der schmale Weg Spinozas, den nur der Philosoph wandern kann, wird breiter, um ein Weg aller derer zu sein, die in rastloser Arbeit oder Reinheit der Gesinnung sich über das Niveau des Durchschnittsmenschen erheben und aus dem unterschiedslosen Einerlei der Menschen zu ausgeprägten Charakteren gestalten, eine hervorragende Individualität erlangen. Damit wird das Gut der Unsterblichkeit für eine grössere Anzahl der Menschen zugänglich gemacht, jegliche Art des Strebens ist ein Mittel dazu; der Theoretiker und der Praktiker, der geistig und der moralisch Hervorragende können sie erlangen. Während bei Spinoza Raum gelassen wird, sich die Unsterblichkeit auch unpersönlich vorzustellen, legt Goethe mit Recht durchaus Wert auf die Erhaltung der Person. Ewig ist ihm alles selbst die unscheinbarste entelechische Monade, aber unsterblich sein heisst für ihn: dauernd seine

---

werden wir gewiss nur desto rascher in die Kämme des Weltgetriebes eingreifen“.

Als Wieland begraben wurde, teilt uns Joh. Falk mit, habe er Goethe gefragt: „Was glauben Sie wohl, dass Wielands Seele in diesem Augenblicke vornehmen mag?“ Goethe erwiderte: „Nichts Kleines, nichts Unwürdiges, nichts mit der sittlichen Grösse seines Lebens Unverträgliches ..... Vom Untergange solcher Seelenkräfte kann in der Natur niemals und unter keinen Umständen die Rede sein. So verschwenderisch behandelt sie ihre Kapitalien nie. Wielands Seele ist von Natur ein Schatz. Dazu kommt, dass sein ganzes Leben diese schönen Anlagen nicht verringert, sondern vergrössert hat“. (Kreissig, „Vorlesungen über Goethes Faust“. S. 251 f.).

[139]) Äusserung Eckermanns zu seinem Gespräch mit Goethe vom 4. Febr. 1829.

[140]) Gespr. mit Eck. vom 1. Sept. 1829: „Kant hat unstreitig am meisten genützt, indem er die Grenzen zog, wie weit der menschliche Geist zu dringen fähig ist, und dass er die unlöslichen Probleme liegen liess“.

Persönlichkeit wahren. Auch das Leben in der Unsterblichkeit, das Wie derselben, ist bei ihm weit höher gefasst als bei Spinoza. Diesem ist es ein unmittelbares Anschauen Gottes, unmittelbare Erkenntnis der Wahrheit, womit sich sehr leicht die Vorstellung der Ruhe verbindet, Goethe aber sieht in ihr ein unausgesetztes Streben und Schaffen, eine stetige Weiterbildung und Vervollkommnung, eine Thätigkeit ohne Ende [141]).

β. Wir haben gehört, dass wir bei unserm grossen Dichter nur von einem Glauben an die individuelle bedingte Unsterblichkeit sprechen dürfen, der allerdings in bestimmtem Zusammenhange mit seiner sonstigen Weltanschauung steht. Aber das Verhältnis hierzu zu betrachten und daraufhin etwa die Folgerichtigkeit der aus den goetheschen Anschauungen konstruierbaren Unsterblichkeitslehre zu prüfen, dürfen wir uns versagen, um so mehr, als trotz alles Verlockenden und Bestechenden, was in der Lehre von der Fortdauer der geistigen Individualität und der Vorstellung des jenseitigen Fortlebens als einer fortgesetzten immer höheren Thätigkeit liegt, sie eine scharfe Abweisung des Unsittlichen vermissen lässt. Wenn es darauf ankommt, sich zu einer grossen Entelechie zu gestalten, ist dann nicht der Schluss berechtigt, dass dies auch dem Genie der Schlechtigkeit oder dem Virtuosen des Lasters möglich ist! Muss deren Individualität in ihrer Art nicht ebenso sehr anerkannt werden wie diejenige im Dienste des Guten! Ist etwa das Schlechte darum weniger schlecht, weil es gross und hervorragend ist! Und sollte es deshalb wertvoller sein als das Gute, das sich nicht zur Grösse hat durchringen können!

[141]) Wer dächte bei dieser Auffassung Goethes von der Gestaltung des zukünftigen Lebens nicht an die berühmten Worte Lessings über den wahren Wert des diesseitigen Daseins: „Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgend ein Mensch ist, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin allein seine immer wachsende Vollkommenheit besteht. Der Besitz macht ruhig, träge, stolz“.

b. Wilhelm von Humboldt.

Man kann ihn Goethes Glaubensgenossen in der Unsterblichkeitsfrage nennen, denn er teilt durchaus dessen Meinung. Er steht etwa zu ihm in demselben Verhältnis wie Salomon Maimon zu Maimonides: er hat Goethes Glauben zu dem seinigen gemacht. Aber sein „Glaube ist nur ein zweifelndes Ahnen und Hoffen, resigniertes Wünschen und Sehnen". Erst nachdem Humboldt seine Gattin verloren hatte, gewann derselbe eine allmählich festere Gestaltung [142]). Er wird ihm jetzt „ein Postulat der Liebe und des Gedankens". Denn zu der Kraft des Gedankens hat Humboldt ein grosses Zutrauen: je individualisierter er auftritt, um so stärker ist das Gefühl im Menschen, das den Stoff der Ewigkeit in sich trägt [143]). „Die Kraft, die über das Grab hinausträgt, liegt darin." Deshalb ist die Fortdauer nach dem Tode nur ein Vorrecht derer, in denen sich eine starke geistige Individualität entwickelt. „Es giebt", sagt er, „eine geistige Individualität, zu der aber nicht jeder gelangt, und diese, als eigentümliche Geistesgestaltung, ist ewig und unvergänglich. Was sich nicht so zu gestalten vermag, das mag wohl in das allgemeine Naturleben zurückkehren" [144]).

Für unsere Lehre ist Humboldt nur von untergeordneter Bedeutung, da er in die Fusstapfen Goethes tritt, ohne etwas Neues hinzuzufügen; den zuletzt angeführten Satz könnte Goethe ebensogut geschrieben haben. Fast möchte man sagen, er bedeute einen Rückschritt, da wir die Hervorhebung des ethischen Moments vermissen. Aber das scheint nur so; seine

---

[142]) Gustav Schlesier, „Erinnerungen an Wilhelm v. Humboldt". II. S. 450: „Endlich musste die Hoffnung auf persönliche Fortdauer, die immer in ihm gelebt, in diesem Drang, mit seiner Gattin wieder vereinigt zu werden, unendlich an Zuversicht und Stärke gewinnen".

[143]) Am 8. Mai 1830 schreibt er an die Wolzogen: „Ich habe von Jugend auf eine grosse Zuversicht zu der Kraft des Gedankens gehabt, und die Zuversicht wächst, wenn man sich eines Gefühls in sich bewusst ist, das nicht so stark, so dauernd sein könnte, wenn es nicht Stoff der Ewigkeit in sich trüge".

[144]) Ebendas. am Schlusse. (Vergl. Haym, „W. von Humboldt, Lebensbild und Charakteristik", Berlin 1856. S. 637 f.).

Äusserungen darüber sind zu dürftig, als dass wir aus ihnen diesen Schluss zu ziehen berechtigt wären. Wir haben ihn hauptsächlich deshalb kurz angeführt, weil es psychologisch von Interesse ist, zu sehen, wie der Gedanke an eine bedingte Unsterblichkeit sich durchweg bei Männern von hervorragendem Geiste findet, so hier bei dem ausgezeichneten Gelehrten und tüchtigen Staatsmanne. Er tritt eben nur da auf, wo das Gefühl der Individualität besonders stark ausgeprägt ist.

c. J. G. Fichte.

Goethe hat unsere Lehre zu einer Ausbildung gebracht, die ziemlich als die höchste, deren sie fähig ist, bezeichnet werden muss. Er setzte der Bedingung die weitesten Grenzen und hob die Wertschätzung des intellektuellen wie des moralischen Strebens hervor. Aber wir sahen, wie sein Resultat weniger aus verstandesmässiger Reflexion hervorging als vielmehr ein Teil seines Glaubensbekenntnisses war, wir vermissten die eingehende Begründung, die ja nicht Sache des Dichters, sondern des Philosophen ist, und entbehrten die strenge Abweisung jeglichen unsittlichen Strebens. Beides findet sich aber fast gleichzeitig mit Goethe bei seinem Zeitgenossen J. G. Fichte, dem grössten Schüler Kantens, dem Manne, der so wohlthuend unter allen Philosophen hervorragt, weil sein Leben seine in die Praxis umgesetzte Philosophie und seine Philosophie die Theorie seines Lebens war. Bevor er sich mit Kant beschäftigte, hatte er sich bereits eingehend dem Studium des spinozistischen Systems gewidmet, und wie aus den wenigen Andeutungen, die wir über die erste deterministische Stufe des fichteschen Denkens noch haben [145]), der Einfluss Spinozas im ganzen zu erkennen ist, so weist nicht minder seine Unsterblichkeitslehre auf jenen Philosophen zurück. Aber auch mit Goethe und W. von Humboldt stand er in näherem Verkehr.

---

[145]) J. H. Fichte, „J. G. Fichtes Leben und litterarischer Briefwechsel". 2. Aufl. 1862. I. Seite 110.

Die Lehre Fichtes von der Unsterblichkeit ist vielfach missdeutet worden, und doch spricht er sich über sie in einer Weise aus, die jedes Missverständnis ausschliessen müsste. Ausführlich beschäftigt er sich mit ihr in seinen erst nach seinem Tode gedruckten Vorlesungen über „die Thatsachen des Bewusstseins“ [146]), aber auch in seinen andern Schriften finden sich zahlreiche Äusserungen.

1. α. F. H. Jacobi hat die fichtesche Lehre einen umgekehrten, idealistischen Spinozismus genannt. Nicht mit Unrecht; denn wie nach diesem die Substanz, so ist nach jener das Denken an sich, das allgemeine Denken, das absolute Ich das allen Erscheinungen zu Grunde liegende Prinzip, das allein Seiende. Aus dem Ich wird alles Übrige abgeleitet; aus ihm sondern sich erst die individuellen Ichs zu getrennt denkenden Subjekten, in denen vermöge der in ihnen liegenden Gesetze die Vorstellung dessen hervorgebracht wird, was wir die gemeinsame Welt nennen. Wie das allgemeine Ich sich in die einzelnen Ichs besondert, kann Fichte theoretisch nicht erklären, die Individuation muss notwendig angenommen werden, damit als Inhalt des Bewusstseins der Gegensatz von Denken und Sein entsteht.

β. Aber praktisch weiss er es abzuleiten: das allgemeine Ich ist die unendlich in sich zurückkehrende Thätigkeit, das allgemeine geistige Lebensprinzip, das sich in eine Vielheit von Individuen spaltet, weil es einen moralischen Endzweck hat, der verwirklicht werden soll und kann. Indem das Ich, das ursprünglich ein unendliches Leben und Streben ist, bewusst wird, setzt es sich dadurch ein Nicht-Ich, das zugleich eine Hemmung bedeutet. Aber das Streben ins Unendliche besteht fort; es ist sich der Hemmung bewusst und seines Strebens, sie zu überwinden. Das heisst mit anderen Worten, dass das geistige Leben in uns immer die Dinge, die sind, umschaffen will zu dem, was sie sein sollen, sie aus dem Reich des Realen in das des Idealen zu heben bemüht ist. Dies unendliche Streben wird zugleich dadurch bewusst, dass es sich

---

[146]) Gehalten an der Berliner Universität im Wintersemester 1810/11. (Stuttgart und Tübingen 1817.)



bestimmte Ziele als Ideale setzt, sie erreicht, sich höhere Ideale setzt und so fort ins Unendliche thätig ist. Damit ergiebt sich der moralische Endzweck der einzelnen Ichs. — Diese kurze Skizzierung des fichteschen Systems mag genügen, um seine Unsterblichkeitslehre im Zusammenhange damit zu verstehen.

2. *a.* Der ethische Zweck des Menschen besteht darin, teil zu haben an der Verwirklichung des Ideals, wozu er nur durch richtige Verwertung des Grundzuges seines Lebens, des Strebens oder Wollens, gelangen kann. Drei Stücke machen das Wesen des Individuums aus: Naturtrieb, sittliche Aufgabe und als vermittelndes Glied zwischen beiden die absolute Freiheit [147]). Die Naturtriebe sind alles das, was in und an dem Menschen unfrei ist, seine Naturseite, die sich als System der Triebe in unserm Leibe darstellt. Im bewussten Sein sind zwei Triebe entgegengesetzt: das Streben nach Genuss und das Streben nach dem Ideal. Der erstere Trieb ist im Menschen zufällig; denn er ist das Resultat der Beschränkung durch einen (theoretisch anzunehmenden) Anstoss. Der letztere dagegen ist dem individuellen Ich wesentlich, indem er ja ursprünglich die unendliche Thätigkeit selbst ist, die sich jetzt zur Erfüllung der sittlichen Aufgabe des praktischen Lebens besondert hat. Welcher Art ist diese Aufgabe? Sie bezweckt, das individuelle Ich zum wahren Sein, das heisst zum Nichtuntergehen-können [148]), zu bringen, es unsterblich zu machen, was nur durch sittliche Bethätigung im weitesten Sinne geschehen kann. Sittliche Bethätigung ist aber gleichbedeutend mit Pflichterfüllung. Dazu gelangen wir nur, wenn der reine oder sittliche Trieb in uns das Material der Einwirkung auf unser Handeln ist, indem er unsere ganze Naturseite so bestimmt, dass diese zurücktritt, und das wahre Ich, die Vernunft, immer mehr selbständig wird. Das Bindeglied zwischen Naturtrieb und sittlicher Aufgabe ist unsere absolute Freiheit, die freie Selbstbestimmung, kraft deren unsere sittlichen Handlungen mit dem Bewusstsein unserer alleinigen Verantwortlichkeit und ihrer Abhängigkeit von unserm Gewissen erfolgen müssen.

---

[147]) „Thatsachen des Bewusstseins.“ S. 191.

[148]) „Sämtliche Werke“ (1848) IV. 471.

Das Leben kommt nur in den Individuen zur Darstellung, also muss es auch in der individuellen Form beharren. Das wahre Leben ist sittliche Bethätigung, sittliche Thathandlung, die als Teil des unendlichen Ichs nicht untergehen kann. Sobald deshalb das Leben im Individuum zur ethischen That und damit zur Wirklichkeit geworden ist, muss es fortdauern; das Individuum hat den ethischen Endzweck erkannt, und in dem Streben nach seiner Realisierung giebt es zwar nach der einen Seite durch Überwindung des Naturtriebes das individuelle Auf-sich-beharren auf, indem es nicht mehr sich selbst und seinen Genüssen lebt, um dafür aber auf der anderen Seite als wahres Individuum, als Teil der einen allgemeinen Vernunft, in Wahrheit zu sein und fortzudauern. „So lebe und so bin ich, und so bin ich unveränderlich, fest und vollendet für alle Ewigkeit; denn dieses Sein ist kein von aussen angenommenes, es ist mein eigenes, einiges, wahres Sein und Wesen.“ Mit dem Tode gibt der sittlich gewordene Mensch die Sinnenwelt auf, um in eine neue, andere Sphäre des sittlichen Handelns einzutreten. In denjenigen Menschen aber, in denen das ewige Leben als sittliche Weltordnung und moralische Thätigkeit nicht zur Darstellung kommt, sondern der Naturtrieb nur die leiblichen Genüsse und irdische Wohlfahrt zu befriedigen sucht, ist nichts anderes als eine Naturgestaltung zu erblicken, die mit dem Tode vergeht.

β. Nach dem Gesagten könnte es scheinen, als wenn nur derjenige, welcher sich als eine Darstellung und Wirkung der unendlichen Thätigkeit erkannt und das allgemeine Ich in seiner Besonderung in den einzelnen Ichs als Manifestation der unvergänglichen sittlichen Weltordnung spekulativ begriffen hat, der Philosoph, zum Sein, das ist zum Nicht-untergehen-können, gelangen würde. Doch mit nichten. Das bisher Erörterte ist die allerdings sich nur dem Philosophen ergebende theoretische Betrachtungsweise dessen, was sich praktisch als Religion erweist. Denn das eigentliche Wesen der Religion ist ja Liebe zum Guten, das sich dem religiös Ergriffenen unmittelbar als das Werk Gottes darstellt [149]). Was sich für

[149]) Ebendas. VII. 187

den Philosophen als moralische Weltordnuug ergiebt, nach der die sittliche That unfehlbar gelingt, ist dem Frommen Gott; die Liebe zu ihm die Liebe zum Sittengesetz. Der Fromme glaubt daran, ergreift in der Religion das wahre Leben und wird damit erst wirklich zum Iudividuum. Die Unsterblichkeit ist ihm nicht erst nach dem Tode gewiss, sondern er hat sie schon in diesem Leben von dem Augenblicke an, wo er sich als Teil des göttlichen Seins fühlt. „Nicht erst, nachdem ich aus dem Zusammenhang der irdischen Welt gerissen sein werde, werde ich den Eintritt in die überirdische erhalten; ich bin und lebe schon jetzt in ihr, weit wahrer als in der irdischen; schon jetzt ist sie mein einziger, fester Standpunkt, und das ewige Leben, das ich schon längst in Besitz genommen, ist der einzige Grund, warum ich das irdische noch fortführen mag. Das, was sie Himmel nennen, liegt nicht jenseits des Grabes; es ist schon hier um unsere Natur verbreitet, und sein Licht geht in jedem reinen Herzen auf“ [150]). Sobald der Mensch vermöge seiner freien Selbstbestimmung den Entschluss fasst, fromm zu leben, d. i. dem Vernunftgesetze zu gehorchen, ist er unsterblich, ewig, unvergänglich, er soll es nicht erst werden. Er stirbt nicht für sich, nur für andere; die Todesstunde ist ihm Geburt zu einem neuen herrlichen Leben. Kein wirklich gewordenes Individuum kann jemals untergehen. Diejenigen Individuen jedoch, die den Willen zum Guten, den Glauben an Gott, nicht in sich erzeugt haben, demnach auch keinen ethischen Zweck erfüllen, sind blosse Erscheinungen dieser Welt und vergehen mit ihr. „Für seine Person kann jeder wissen, wie es mit ihm steht. Sehe er hin in sein Selbstbewusstsein, ob er sich des absoluten Willens der Pflicht bewusst ist oder nicht. Wer sich aber nach der Unsterblichkeit nur recht sehnt, nämlich nach der geschilderten, dem ist wohl dieses Sehnen ein Unterpfand derselben. Diese Sehnsucht nun kann man vielleicht durch Belehrung in den Menschen erwecken“ [151]).

3. Ausser Frage steht für Fichte das dass des Fortlebens der Frommen, eine merkwürdige Ansicht entwickelt er

[150]) „Bestimmung des Menschen.“ S. 283. (Berlin 1848.)
[151]) „System der Sittenlehre“ (1812). S. 57. (Berlin 1848.)

über das wie. Auf unsere jetzige Welt folgt, sobald sie ihren Zweck erreicht hat, eine neue mit höheren Aufgaben und höheren Zielen. Nur das Individuum, in dem der Wille zu einem festen und unwandelbaren Sein geworden ist, schreitet in diese hinüber. Aber auch hier muss sich der sittliche Wille immerfort halten und bethätigen, denn Freiheit und Naturtrieb dauern noch fort; jedoch ist aus der Aufnahme in diese zweite Welt zu schliessen, dass er sich halten werde. Ein weiterer Untergang von Individuen, die einmal in ihr angekommen sind, ist nicht möglich, wenn auch die zweite Welt vergeht und aus sich heraus eine dritte und so fort bis ins Unendliche erzeugt. Wie hier, so sind auch in den künftigen Welten Aufgaben und Arbeiten; die Menschen in ihnen führen kein Leben im Genusse einer ewigen Seligkeit, sie leben vielmehr in einer „neuen Sphäre des Handelns, des Handelns nicht mehr zum Sittlich-werden, sondern im Sich-sittlich-weiter-bilden" [152]). Da in der ersten Welt kein Individuum in Wirklichkeit sittlich erzeugt ist, sondern es erst werden muss und zwar in dieser gegenwärtigen Welt als „der Bildungsstätte des Willens für alle künftigen Welten," in diesen aber nur alte, in der gegenwärtigen Welt schon dagewesene und in ihr zum Willen gewordene Individuen sich befinden, so können nach der Vernichtung der gegenwärtigen Welt keine neuen mehr hervorgebracht werden, indem diese unsittlich sein würden [153]).

4. *a.* Fichtes Unsterblichkeitslehre ist noch mehr wie die goethesche die höchste Entwicklung der spinozistischen. Was bei Spinoza ein Vorrecht der Denker, bei Goethe der Lohn edler Menschen ist, weiss Fichte zu vereinigen und es sowohl in geistvoller und gedankentiefer Theorie den Gebildeten vorzuführen als auch in volkstümlichen Worten dem kleinen Verstande und engen Herzen praktisch nahe zu bringen, indem

---

[152]) „Thatsachen des Bewusstseins" S. 193—199. (Stuttgart 1817.)

[153]) Wir haben nur einige der wesentlichsten Stellen über Fichtes Unsterblichkeitslehre anführen können. Eine ausführliche und übersichtliche, chronologisch geordnete Zusammenstellung seiner zahlreichen Äusserungen hierüber giebt F. Zimmer, „J. G. Fichtes Religionsphilosophie". Berlin 1878. S. 125—139.

er es für beide gleich wertvoll gestaltet. Seine strenge Forderung und eindringliche Betonung der sittlichen Thätigkeit im Dienste der Allgemeinheit, praktisch als der Hinweis auf Bethätigung in einem frommen Leben, dieselbe Verpflichtung für Hoch und Gering auf das gute Handeln, das sich frei nach dem eigenen Gewissen bestimmt, und die darin liegende unbedingte, schroffe Zurückweisung jedes unsittlichen Strebens, geben seinem Konditionalismus ein erhabenes Gepräge. Jedes sittliche Handeln und Wollen, der Glaube an und die tiefe Sehnsucht nach wahrer Fortdauer, die ja gleichbedeutend mit dem unendlichen Streben ist, verbürgt sie als ein sittliches Motiv in sich enthaltend, ist schon ein Teil derselben, während Sinnengenuss und jedes selbstische Verlangen in sich den Keim der Vergänglichkeit trägt und das Schicksal jeder Naturerscheinung teilt. Fürwahr eine Lehre, die imstande ist, den hohen, sittlichen Geist, von dem sie getragen ist, auch in die Menschenherzen zu verpflanzen.

β. Es ist ein Vorzug bei Fichte, der besonders in seiner Wissenschaftslehre hervortritt, dass das Problem der Vergänglichkeit oder Unsterblichkeit der Seele gar nicht in Betracht kommt [154]). Er erkennt keine Seele im Unterschied vom „Leben“ an und kann deshalb weder für noch gegen sie etwas sagen. Dagegen ist es nur ein scheinbarer Vorzug, wenn als die höchste sittliche Bethätigung des Menschen sein Aufgehen in das allgemeine Streben nach Vollkommenheit hingestellt wird. Es wird sehr schwierig sein, in der Konsequenz dieser Forderung die Individualität der einzelnen Ichs zu wahren und gleichwohl sie als Teile des allgemeinen Ichs zu fassen, für dessen ethischen Endzweck sie allein thätig sind. Was man bei Fichte phantastisch genannt hat, die Art des Fortlebens der Individuen in zahllos aufeinander folgenden Welten, ist

[154]) „Wissenschaftslehre“ (1804). S. 158: „Über die Unsterblichkeit der Seele kann die Wissenschaftslehre nichts statuieren: denn es ist nach ihr keine Seele und kein Sterben oder Sterblichkeit — mithin auch keine Unsterblichkeit — sondern es ist nur Leben, und dieses Leben ist ewig in sich selber, und was Leben ist, ist ebenso ewig, wie dies: also sie hält es wie Jesus: wer an mich glaubt, der stirbt nie, sondern es ist ihm gegeben, das Leben zu haben in ihm selber.“

weiter nichts als eine Fruchtbarmachung der kantschen, später kant-laplaceschen Theorie von dem Werden und Vergehen einer unendlichen Reihe von Welten für seine Unsterblichkeitslehre. Endlich erhebt sich die schwerwiegende Frage, ob es möglich sei, dass bei einer stetigen Weiterentwickelung der individuellen Ichs zu immer höherer, sittlicher Vollkommenheit die Vernichtung des unsittlichen Strebens angenommen werden darf, da doch das Sittliche erst durch den Gegensatz des Unsittlichen als solches besteht, eine Frage, mit deren Bejahung oder Verneinung die fichtesche Lehre von der bedingten Unsterblichkeit steht und fällt.

Wir wollen nicht unerwähnt lassen, dass Fichte zeitweise auch die Fortdauer derjenigen Individuen angenommen hat, die hier ihren Zweck nicht erreicht haben[155]).

Durch Fichte hat der Konditionalismus seine vornehmste Ausbildung und Fassung erhalten, ohne diese jedoch in der Folge behaupten zu können. Er gelangt vielmehr in dem Bestreben, ausser der philosophischen auch eine theologische Stütze zu erhalten,[156]) zu einer eigentümlichen Umbildung, durch die er der erstern immer mehr verlustig geht.

---

[155]) „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ (1806) S. 25. und „Anweisung zum seligen Leben“ (1806) S. 409. 522. 530. (Berlin 1848).

[156]) Auch hierin findet sich bereits ein leiser Anklang bei Fichte. Vergl. das Citat in Anmerkung 154.

IV. Spekulativ-theologische Umbildung der Lehre.

a. Geschichtlicher Nachtrag.

Um den Zusammenhang nicht zu unterbrechen, haben wir bisher nur ein einziges Mal das Auftreten desjenigen Konditionalismus gestreift [157]), der Beziehungen zum Neuen Testament hat. Da unsere Lehre aber von jetzt ab eine Richtung einschlägt, die immer mehr durch die neutestamentlichen ihr verwandten Anschauungen bedingt wird, so haben wir hier zunächst kurz derjenigen ihrer Erscheinungen zu gedenken, die in enger Beziehung zum Christentum stehen.

Es ist nicht ausgemacht, ob einige der ältesten Kirchenväter, Ignatius von Antiochien, Justin der Märtyrer, Irenäus und Theophilus von Antiochien [158]) wirkliche Vertreter des Konditionalismus waren. Ihre darauf sich beziehenden Äusserungen lassen vielfach eine doppelte Deutung zu. Mit Bestimmtheit gehört dagegen die valentinianische Gnosis [159]) hierher, nach deren Lehre die Menschen in drei Klassen eingeteilt werden: in die Pneumatiker, die Psychiker und die Hyliker [159a])

---

[157]) Vergl. sub II. a. u. Anm. 57.

[158]) Vergl. Göschel, „Unsterblichkeit der menschlichen Seele". Berlin 1835. S. 97. Ebenso: Falke, „die Lehre von der ewigen Verdammnis mit besonderer Berücksichtigung des Konditionalismus, der Apokatastasis und der Seelenwanderung." Eisenach 1892. S. 26. f. — Das letztere Werk enthält (S. 26—30) eine geschichtliche Darstellung des Konditionalismus, die nur ein kleines Material zusammenstellt und viel Unrichtiges bringt. Aristoteles, Locke, Hume, Drummond werden als Vertreter der bed. Unsterblichkeit angeführt, ohne dass sich der kleinste Nachweis dafür erbringen liesse.

[159]) Valentin stammte aus Alexandria, kam 141 nach Rom und wirkte dort bis 160. Vergl. Heinrici, „die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift." (1871).

[159a]) Vergl. H. Siebeck, a. a. O. I. 2. S. 513. Anm. 99.

Nur die letztern fallen als ein Opfer ihrer Begierden und Leidenschaften unentrinnbar dem Verderben anheim. „In ihrer Hyle eingeschlossen, werden sie vom Feuer vollständig verzehrt und verschwinden in das Nichts.“ Hellenische und christliche Anschauungen finden sich hier miteinander verschmolzen.

Ausdrücklich beruft sich Arnobius[160]) auf das Christentum in seiner Schrift „disputationes adversus gentes,“ in der er nachzuweisen sucht, dass die menschliche Seele ihrer Natur nach nicht unsterblich sei, indem sie mit der Auflösung des Körpers zugleich dem Nichts anheimfalle. Nur diejenigen, die an Jesus Christus glauben und seine getreuen Anhänger werden, erlangen auf Grund ihres Glaubens unsterbliches Sein[161]). Arnobius ist in seiner Lehre abhängig von der valentinianischen Gnosis. Nach ihm scheint der Konditionalismus auf lange Zeit in der christlichen Kirche nicht mehr aufkommen zu können, die schroffe augustinische Lehre von der ewigen Seligkeit und Verdammnis seine Existenzkraft vernichtet zu haben.

Erst im sechszehnten Jahrhundert begegnen wir ihm wieder bei den Socinianern. Der jüngere und Hauptbegründer dieser Partei, Faustus Socinus[162]), lehrt in rationalistischer Weise auf Grund von biblischen Belegen die schlechthinnige Vernichtung der menschlichen Seele mit dem Tode des Leibes. Durch die Sünde sei der Mensch in seiner sittlichen Kraft geschwächt und darum vergänglich. Ihn aber vor der Sündengewalt und damit vor seiner absoluten Auflösung in das Nichts zu bewahren, sei Jesus Christus in die Welt gekommen. Die neutestamentlichen Ausdrücke „ewiger Tod“ und „ewige Verdammnis“ bedeuten eben völlige Vernichtung. Nur der Glaube an den Heiland kann vor ihr bewahren[163]).

Ein Jahrhundert später tritt der christliche Konditionalismus bei den Engländern auf. Von einigen Anhängern des Deismus wurde behauptet, dass nicht nur die Erkenntnis unserer

---

[160]) Der ältere Arnobius lebte um 300 als Rhetor zu Sicca in Numidien. Aus einem Bekämpfer des Christentums ward er infolge eines Traumgesichts zu einem Anhänger desselben.

[161]) Vergl. Bähr. „die christlich-römische Theologie“. S. 65.

[162]) Faustus Socinus, der Neffe des weniger bedeutenden Gründers des Socinianismus Lälius Socinus lebte von 1535—1604.

[163]) Vergl. Fock. „der Socinianismus“ (1847) S. 715—721.

Unsterblichkeit, sondern diese selbst auf besonderer, göttlicher Gnade beruhe. „Henry Dodwell bewies (1706) aus der Schrift und den ältesten Vätern, dass die Seele ihrer Natur nach sterblich, aber von Gott unsterblich gemacht sei. Dies geschehe durch den göttlichen Geist, welcher bei der Taufe mitgeteilt werde. Weil nun seit den Aposteln nur die Bischöfe die Befugnis haben, die Sakramente zu verwalten, sind nur die Mitglieder der englischen Hochkirche unsterblich, alle Dissenters sterblich“ [161]). Man sieht, nicht nur einige philosophische Vertreter unserer Lehre (Jbn Esra und Maimonides), sondern auch die christlich-theologischen gelangen in ihren Auswüchsen zu solch hochgespannten Ansprüchen und Abgeschmacktheiten, dass dadurch das Gute, was sie vielleicht an sich hat, kaum noch zu erkennen ist.

Das achtzehnte Jahrhundert hat sonst keine nennenswerten Spuren hinterlassen, die uns von dem Bestreben, den Konditionalismus neutestamentlich zu begründen, Kunde brächten. Erst als zu Beginn unseres Jahrhunderts der Höhepunkt seiner philosophischen Ausbildung erreicht war, tritt jenes Bestreben wieder auf und hat von da ab in der protestantischen Theologie bis auf unsere Zeit immer mehr zugenommen. Es kommen zunächst in Betracht

b. Die spekulativen Theisten des hegelschen Centrums.

Hegels Schüler hatten sich bald in eine Rechte und eine Linke geteilt, die in einer Flut von Schriften einander befehdeten und darzuthun versuchten, dass jede die wahre Meinung des Meisters vertrete und ausbaue. Der Streit hub auf religiös-theologischem Gebiete mit der Frage nach der persönlichen Fortdauer an, da die Linke und die Junghegelianer behaupteten, des Meisters System habe keinen Platz für eine individuelle Unsterblichkeit; mit dem Tode kehre der Geist in das Eine Absolute zurück, dessen vorübergehende Äusserung

[161]) Pünjer, „Geschichte der christlichen Religionsphilosophie“ Bd. I. S. 259 f. Auch W. Whiston gehört hierher.

er sei [165]. Die Althegelianer, besonders Göschel [166] und Gabler [167], verfochten die unbedingte, allgemeine persönliche Fortdauer. Daneben tritt dann ein zwischen Deismus und Pantheismus vermittelndes Centrum, dessen „Begründer und bis ins hohe Alter unermüdlicher Wortführer" [168] der jüngere Fichte, dessen scharfsinnigster und tiefsinnigster Denker C. H. Weisse ist.

1. J. H. Fichte.

Es wird sich im Verlaufe unserer Darstellung zeigen, dass man ihn nicht bedingungslos als Anhänger unserer Lehre hinstellen kann, wie es geschehen ist [169]; denn nur vorübergehend hat er sich zu ihr bekannt. Höffding sagt von ihm, es sei in ihm die Tendenz stärker als das Denkerinteresse; ein für allemal kehre er zu dem fertigen Gott der populären Theologie zurück. Bei ihm kommt in der Entwickelung unserer Lehre schon stark eine theologisierende Neigung zum Vorschein. Er ist der Hauptvertreter der physio-theologischen Unsterblichkeitslehre, während C. H. Weisse die ästhetisch-religiöse bekennt. Fichte geht in seiner Beweisführung [170] von dem Begriffe der Persönlichkeit aus.

α. Da nach ihm jeder aprioristische Beweis für die Unsterblichkeit im Prinzip nicht ausreichend ist, indem die rein apriorische Betrachtung es nur mit dem Abstrakten, nicht mit dem Konkreten zu thun hat, demnach nicht aus der vergleichenden Kombination des Einzelnen auf etwas über die Grenzen des unmittelbar Gegebenen Hinausliegendes schliessen kann, so soll die persönliche Unsterblichkeit physiologisch nach-

---

[165]) Richter, „die Lehre von den letzten Dingen." 1833.

[166]) Göschel, „die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Licht der spekulativen Vernunft", eine Schrift, die trotz der fleissigen und scharfsinnigen Darstellung ebenso wenig überzeugend wirkt wie die Beweise Platons und Mendelsohns.

[167]) „De vera philosophiae erga religionem christianam pietate."

[168]) Pünjer, a. a. O. Bd. II. S. 166.

[169]) Holtzmann-Zöpffel, „Lexikon für Theologie und Kirchenwesen." 1888) S. 1031.

[170]) J. H. Fichte, „die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer." Elberfeld 1834. 2. Aufl. 1855.

gewiesen werden [171]). — A. „Die Persönlichkeit ist eine in allen ihren Erscheinungen, sie kann nur ganz erhalten oder ganz aufgehoben werden; eine jede partielle Zerstörung würde sie selbst in ihrer Wurzel vernichten.“ Diese ist ursprünglich als die abstrakte Uranlage des Individuellen zu fassen, bestimmter als das „ideelle Vorbild des gesamten, unteilbar leiblich-geistigen Organismus“. Der Lebenskeim oder Embryonenzustand des zukünftigen Organismus ist bereits eine bestimmte Form dieser Uranlage, nämlich das erste Stadium ihrer Entwickelung. Unter ihr ist in höherer Bedeutung das unsichtbare Gesetz, die verborgene Macht zu verstehen, die allmählich „ihr Nachbild, die organische Gestalt, in die unterworfenen Elemente hineinbildet.“ Erst so tritt das Urbild in die Erscheinung, die Idee verwirklicht sich, erstarkt und vertieft sich damit und gewinnt nunmehr ein volles, entwickeltes Dasein. Ihre Verwirklichung ist zugleich eine Verleiblichung und Selbstoffenbarung. Das Ideelle wird zum Realen, das die Totalität seiner ideellen Momente in sich enthält, „beides unteilbar eins gibt den Begriff der Monas als einer äusserlich begrenzten, innerlich bestimmten Dauerbarkeit“. Der Mensch ist die zur Geistigkeit oder zur Person durchbrechende Monas, seine Eigentümlichkeit besteht in der Einheit des Leiblich-Seelisch-Geistigen. Der Leib erwacht aus der leiblich-seelischen Vorbedingung und tritt aus dem Bewusstlosen nach und nach ans Licht. Die menschliche Entwickelung bezweckt demnach ein fortwährendes und immer weiterschreitendes Sichherausringen des Geistes aus der Bewusstlosigkeit, das, zur Vollendung gebracht, des Menschen Seligkeit sein würde [172]).

Unter Zeugung ist zu verstehen: „absolutes Setzen eines neuen Anfangs aus dem (ideellen) Nichts oder aus dem Un-

---

[171]) Ebend. S. 139.

[172]) Ebend. S. 148 f: „Ist es nun das einzige und höchste Ziel alles Daseins, seine Uranlage in sich auszubilden, besteht diese jedoch beim Menschen specifisch im bewussten Erleben, mithin auch in bewusster Freiheit, so zeigen sich als die beiden Grundrichtungen dieser menschlichen Entwickelung das Erkennen und das thatkräftige Vollbringen des Göttlichen in ihm, der allmählige, immer tiefer dringende Sieg des Geistes über die Bewusstlosigkeit und Unfreiheit, — welche Entwickelung wir, insofern sie noch Unerreichtes oder noch Ziel der Menschen ist, seine Bestimmung

sichtbaren ins Sichtbare: wie es im chemischen Prozesse, in der organischen Assimilation, in der eigentlichen Fortpflanzung, am höchsten im Denken und Wollen, sich manifestiert". Es entsteht aus einem bisherigen Gegensatze ein denselben neutralisierendes Dritte. Im Denken und Wollen wird das geistig Aufgenommene und Erkannte Stoff zu einer neuen intellektuellen Schöpfung. Die chemischen Elemente sind nur das Dienende für die höhere Stufe des organischen Lebens, das sich aus ihnen verleiblicht. Durch die geschlechtliche Zeugung wird der Keim des wirklich Individuellen gelegt, in dem latent oder der Möglichkeit nach alles Zukünftige enthalten ist, vor allem aber hiermit die Macht, durch Unterwerfung des Stoffes seine individuelle Eigentümlichkeit herzustellen. „So wird der Keim in seiner Lebensentwickelung Mittelpunkt eines Assimilationskreises, in welchen er die ihm homogenen Elemente hineinzieht, sie organisch sich unterwirft und sich an ihnen verleiblicht."

Daraus ergiebt sich, dass das, was wir Seele nennen, an sich selbst oder in Sonderung vom Leibe gedacht nur eine Gedankenabstraktion ist. Man kann sie nicht das Produzierende des Leibes nennen; denn sie hat weder vor noch ausser ihm besondere Existenz. Nur in ihrem Organismus ist sie wirklich.

B. Der Körper, seine Bedeutung und sein Verhältnis zur Seele und zum Geiste des Menschen kann nicht durch die Chemie erklärt werden, da diese mit dem Nachweise der ihn bildenden Elemente an die Grenze ihres Könnens gelangt ist; auch nicht durch die Anatomie, die zwar seinen organischen Aufbau untersucht, aber bei dem Erklärungsversuche seines wichtigsten Teiles, des Nervensystems, sich damit bescheiden muss, vor einem Rätsel zu stehen. Wir wenden uns deshalb an die Physiologie, durch die als unzweifelhafte Thatsache festgestellt wird, dass der Körper sich in einer ununterbrochenen Selbsterneuerung befindet. Aber die chemischen Stoffe, die er beständig zum Dienste seiner Organisation zwingt und wieder entlässt, können nicht der Leib sein, geschweige denn der

— als Erreichtes dagegen die Verwirklichung seiner Uranlage, die seinem Begriffe allein entsprechende Vollendung, seine Seligkeit nennen müssen; durch welche Andeutung sich der Zusammenhang dieser physiologischen Vorbegriffe mit den oben entwickelten ethisch-religiösen zeigt."

Mensch. Vielmehr ist der Leib nur zu begreifen als die sich im steten Wechsel erhaltende organische Identität, als die darin verharrende Dauer des Individuums. Somit ist zu unterscheiden zwischen der organischen Individualität, die sich in den immerfort sich umbildenden Elementen ausprägt und damit zugleich die Seele und der Geist ist, und der palpabel sinnlichen Erscheinung, die rastlos wechselt und nur durch die in ihr sich verwirklichende Kraft Bestand hat. Jenes erstere nennt Fichte den inneren Leib „zum Unterschiede von der palpabeln Körperlichkeit, indem wir jenen unmittelbar zwar nicht sehen, während er dennoch das eigentlich Gegenwärtige und Sichtbarmachende in der äussern Körpererscheinung ist“ [173]). Das Physische und Geistige ist unteilbar verflochten, der organisch-bewusstlose Teil der Seele wirkt notwendig auf den geistig bewussten.

C. Wie ist hiernach das Phänomene des Todes zu erklären? In jedem organischen Leben spielt sich ein bestimmter Prozess des Anwachsens, des erreichten Höhepunktes und der Abnahme ab. Es geht dann entweder in eine andere, gleichartige Gestaltung über, wenn der eigene Lebensstoff verzehrt ist, oder geht einen neuen Lebenscyklus ein. Dadurch wird der Tod zu einem notwendigen Vorgang in der Lebensentwickelung, er ist „organischer Moment, nicht der abstrakte Gegensatz oder die Negation des Lebens“. Der innere Leib verlässt im Tode sein aus den Elementen geschaffenes Abbild, das er ja auch während des Lebens unablässig fahren liess. Hierbei ist ein Doppeltes möglich: entweder beendigt er damit zugleich das Prinzip seines Daseins, so dass das Fallenlassen

---

[173]) Um das noch deutlicher zu machen, heisst es a. a. O. S. 157: „Was hätte demnach jene aus den chemischen Stoffen immer neu gewebte leibliche Erscheinung mit dem Menschen zu thun, und wie vermöchte aus ihr sein Ursprung und Wesen erklärt zu werden? — So wenig, als etwa das Holz, woraus die Flöte gebaut, uns den Ton zu erklären vermag, der sich aus ihr entwickelt, oder als der Sand, welcher die Schwingungen der Klangfiguren sichtbar macht, die tönende Harmonie selbst ist, oder sie hervorzubringen vermag. Diese äusserlich zurückgelassenen Fussstapfen der verklungenen harmonischen Schwingung, das ausgespielte, in doppeltem Sinne tote Instrument behält die Anatomie am leblosen Körper für ihr Messer übrig u. s. w.“

der äussern Körperlichkeit und das Schwinden der Organisationskraft etwa zusammenfallen, wozu allerdings kein aus der physiologischen Erscheinung des Todes zu entnehmender Grund vorhanden ist, oder die organisierende Macht besteht weiter, da ihr Erlöschen nicht aus dem, was wir Tod nennen, gefolgert werden kann. Die Ablösung des innern Leibes geht allmählich vor sich, wenn nicht ein absolut gewaltsamer Tod eintritt. Man darf nun nicht fragen, was vom Menschen im Tode übrig bleibe: denn seinem wesentlichen Selbst wird dadurch nichts entzogen. „Das als inneres Resultat des Lebens Gewonnene, die verwirklichte Individualität, bleibt ihm unversehrt in der Unteilbarkeit seines Geistes, seiner Seele und seiner innern Leiblichkeit: nur im darstellenden Medium dafür betritt er eine neue Sphäre.“ („Idee der Persönlichkeit.“ Leipzig 1855. S. 161.)

D. Über die Beschaffenheit des zukünftigen Lebens lässt sich nur ganz allgemein sagen, dass wir uns nach Analogie unseres irdischen organischen Daseins ohne Zweifel in Elementen von höherer, vergeistigter Stofflichkeit manifestieren werden [174]; denn jede Stufe organischen Daseins findet das ihr entsprechende Element der Verwirklichung. Dem zukünftigen Zustande verbleibt sein Lebenselement, weil wir „organisierende Macht geblieben, mit Korporisationskraft begabt sind“. Nachdem die alten Lebensmedien fallen gelassen sind, werden andere, dem jetzigen innersten Wesen des Menschen homogene Elemente herangezogen. Die im Tode wiedergeborene Individualität baut sich jetzt auch nicht mehr aus unentwickelten leiblich-seelischen Anfängen erst allmählich auf, sondern sie nimmt die bisher gewonnene Lebensstufe ganz in die neue Existenz hinüber.

Im Sterben nimmt die Individualität die Summe ihrer innern und äussern Werke, ihre Tugenden und Untugenden

---

[174]) Wie sehr Fichte zuweilen den Weg der unbefangenen, erfahrungsmässigen Betrachtung verlässt, zeigen Ausführungen, wie folgende: „Die tiefe, geheimnisvolle Wonne, die paradiesische Ruhe, von welcher wiedererwachte Scheintote berichten, bei denen der Todesprozess nur unvollkommen sich entwickelte, bezeichnen in der That den Anfang jenes Zustandes, in welchen die Individualität nach dem Tode eingeht; und nichts ist unberechtigter als die Behauptung, dass jede Rückkehr zu den Lebendigen unmöglich sei, um ihnen von dem Dunkel der Zukunft zu berichten“. (S. 160).

„als geistig eingebildete Gewohnheit oder Grundrichtung“ mit sich fort und begründet mit dieser Lebenssumme den Seelenzustand nach dem Tode als „Bedingung der neuen Existenz und Basis künftiger Leiblichkeit“. Jede Individualität trägt damit ihr Gericht in sich hinüber, das sich naturgemäss für dasselbe zu immer tieferer Verkehrtheit oder höherem Guten entwickelt. Das Böse im Menschen entstammt einer überwuchernden Leiblichkeit, den sinnlichen Trieben, die an und für sich nur dann verwerflich sind, wenn sie des Menschen höhere Kräfte beherrschen, dagegen im Dienste derselben ihren relativen Wert haben. Oder es geht aus dem „Geiste und Willen“ hervor und wird zum Hochmut der Selbstigkeit, zur Bosheit der Widermacht gegen Gott. Jenes Böse ist die menschlich-verzeihliche Gestalt der Sünde, die das innere Wesen nicht ergreift, dieses, das „teuflische“, wohnt in der Wurzel des Geistes. Diese Unterscheidung der Sünde überträgt Fichte auf das Leben nach dem Tode und sucht zu zeigen, wie darin das Gericht stets sich selbst erzeugt [175].

E. Die rein passiven Seelen, d. h. diejenigen, die in dumpfer, sinnlicher Beschränktheit dahingelebt haben, ohne „die Energie irgend einer Liebe oder des Hasses“, ohne Streben und Begehren selbst irgend einer Sache, die sich verfehlt erweisen mag, ereilt mit dem Tode auch die Vernichtung. „Indem sie ihrer Seele gar nichts gewonnen zu haben scheinen.

[175]) Nur ein Beispiel sei hier angeführt, welches besonders instruktiv ist, indem es die fichtesche Tendenz erhellt, von der Philosophie zur Theologie überzuleiten: „Die Werke des Fleisches, welche die Seele solchergestalt sich eingelebt, bleiben auch dort ihr Eigentum; aber weil sie nicht erfüllt werden können in den neuen Lebensbedingungen, blos als Widerspruch eines ungestillten Verlangens darnach, als tantalisches Streben und vergebliches Trachten, Sehnsucht, Rückwärtsverlangen in den verlassenen Zustand; kurz, das Selbstgefühl der höchsten Privation und Unseligkeit knüpft sich notwendig an den falsch angelegten und vergeudeten Ertrag des Lebens. Dieser Widerspruch aber von Lebenstrieben, welchen das Element der Verwirklichung fehlt, und die mit ihrer Versagung immer tiefer und heisser in sich aufbrennender reuenden oder sehnenden Rückerinnerung, führt er uns nicht von selbst das gewaltige parabolische Wort in die Erinnerung: von dem Wurme, der nicht stirbt, von dem aus sich selbst sich anfachenden Feuer, das nicht erlischt, von welchem ein heiliges Buch redet?“ (S. 169.)

was auf innere Ewigkeit Anspruch machen könnte, entbehrt diese auch damit jedes über die Gegenwart hinaustragenden Lebenstriebes, jeder das Irdische überdauernden Kraft." Solche Individuen, die diesseits mit den schlechtesten Surrogaten geistiger Ernährung sich zufrieden geben, sich inhaltlosen Beschäftigungen widmen und den seichtesten Liebhabereien obliegen, mögen sich wohl jenseits in einem Zustande befinden, der einer „an die Traumexistenz des Nichts streifenden Passivität gleichkommt". Ihre Seele hat nicht vermocht, sich zu einem Dauernden, Ewigen zu gestalten, zu einem Selbst, das sein Dasein tief aus sich herausholt, es fehlt an der Kraft, die im Tode die Individualität wieder erneuert. Dagegen hat derjenige Teil am Ewigen, der den wahren Lebensstoff des Geistes, den sich offenbarenden Gott in sich aufnimmt. Wer sich immer mehr und tiefer von allem, was nicht zufällig ist, durchdringen lässt, befestigt damit das wahre innerste Wesen des Menschen in dieser Gemeinschaft; sein Geist führt ein ideales Leben, das will sagen, er sucht ewige Wahrheiten zu erforschen, widmet sich der Kunst, dem begeisterten Handeln, oder versenkt sich in Andacht. „Je mehr der Mensch Ewiges auslebt in diesem Sinne, je mehr er wurzelt in dieser allgegenwärtigen Ewigkeit und nur zum Offenbarungselemente derselben wird, desto eindringender hat er sein ewiges Selbst befestigt und ausgewirkt. Diese nun nicht mehr abstrakte oder mystische, sondern thatkräftige und begreifliche Einheit mit Gott ist die letzte Bürgschaft für die unendliche Dauer des in Gott eingetretenen individuellen Geistes: in ihr erst ist das ewige Leben und die Seligkeit zugleich ihm angebrochen, die nur aus Gott stammen kann. Wer aber nicht dergestalt verklärt worden, gereinigt von der Selbstigkeit und Unlauterkeit eines zwieträchtigen Wollens und Wünschens, der kann, selbst nach der Consequenz der gegenwärtigen Ansicht, einer unendlichen Dauer nicht gewärtig sein" [176]. Mit „Consequenz der gegenwärtigen Ansicht" meint Fichte, dass sein physiologischer Nachweis nur das ergeben habe, dass der Mensch sich mit dem gegenwärtigen Dasein zwar nicht ausgelebt habe, aber

[176]) A. a. O S. 172.

deshalb sein Überdauern des Todes noch keine Unvergänglichkeit bedeute. Vielmehr bleibe die Möglichkeit bestehen, dass dem Anfange der Seelenmonas einmal ein Ende folge. Ein blos physiologisches Entstehen und Vergehen ist für die Seele nicht zu leugnen, aber wenn sie in Gott ihre Uranlage verwirklicht, ist die menschliche Idealität in den Umkreis der Ewigkeit eingetreten [177]).

β. A. Die Tendenz Fichtes ist sehr durchsichtig. Überzeugt von der Unzulänglichkeit jeder apriorischen Beweisführung für die individuelle Fortdauer, aber nicht minder überzeugt von der Möglichkeit unserer Unsterblichkeit, wird sie ihm, weil die christliche Lehre sie herkömmlich voraussetzt, zu einer feststehenden Wahrheit, für die er deshalb einen physiologischen Erfahrungsbeweis zu erbringen sucht. Berücksichtigt man den damaligen Stand der Physiologie als einer im Entstehen begriffenen Wissenschaft, so kann man Fichte fast durchweg in allem beipflichten, was er über das menschliche Leben von der Geburt an bis zum Tode sagt (wobei sich aber der Gedanke nicht verdrängen lässt, dass Ähnliches auch vom tierischen Organismus und seiner korporisierenden Kraft auszusagen ist). Aber auch nur so weit; denn alles, was er über den Tod hinaus anführt, beruht auf Analogieschlüssen, zu denen er nicht berechtigt ist, da die den Leib organisierende und sich in ihm verwirklichende Macht, die er ja selbst als das ursprünglich nur ideelle Urbild fasst, durch den Tod sich ebendesselben Organismus entäussert. Er nimmt an, dass, nachdem sie sich bereits im Embryo verleiblicht und hernach im Tode entleiblicht hat, sie sich jetzt in einem neuen, höheren geistigen Medium darstelle, aber diese Annahme entbehrt jeder Begründung. Seine Ausführung lässt nur den Schluss zu, dass die entstandene Individualität vergeht, nämlich in dem Augenblicke, wo der Körper ohne organisierende Macht ist.

---

[177]) Am Schlusse seiner Abhandlung beruft sich Fichte auf die goetheschen Parallelen mit seiner Ansicht von der individuellen Fortdauer und streift dann die christliche Anschauung von dem Zwischenzustand der Seelen, der Auferstehung und dem ewigen Leben mit dem Bemerken, dass auch die von ihm entwickelten physiologischen Analogien darauf führten. Hierbei wird seine theologisierende Tendenz besonders deutlich.

Aber selbst, wenn Fichte unwidersprechlich zu dem Schlusse hätte kommen können, dass die Individualität den Tod überdauere, so ist alles das, was er weiter folgert, nur grundlose Behauptung. Eine unbedingte Unsterblichkeit hätte sich dann für ihn ergeben müssen, statt dessen kommt er zur bedingten. Die zukünftige Traumexistenz der „rein passiven Seelen,“ die nicht von unendlicher Dauer ist, lässt sich, sobald ihre Möglichkeit, über den Tod hinaus zu dauern, zugestanden ist, geradeso gut als unendlich fassen. Die ewige Dauer des in Gott eingetretenen individuellen Geistes entbehrt bei ihm des stichhaltigen Nachweises, wie sie ermöglicht wird durch Erforschung ewiger Wahrheiten, begeistertes Handeln, künstlerisches Darstellen, oder durch Andacht. Die Betonung des Pflichtbewusstseins und des sich daraus ergebenden sittlichen Handelns suchen wir vergeblich. Nur die Gelehrten, die thatkräftigen Männer praktischer Wirksamkeit, die Künstler und die religiös Ergriffenen gelangen zur Unsterblichkeit. Dadurch aber, dass Fichte das Vergehen der nicht dauerkräftigen Individuen ins Jenseits rückt, trägt er die christliche Anschauung vom Zwischenzustand der Seelen in seine Darstellung hinein und lässt damit durchblicken, dass seine Schrift der Absicht dient, dem christlichen Glauben eine (scheinbar) wissenschaftliche Begründung zu geben.

B. Eine direkte Abhängigkeit J. H. Fichtes von seinem Vater, Goethe oder Spinoza ist im einzelnen nicht zu behaupten, wiewohl er zu ihnen in Beziehung steht. In den letzten Jahren des ersten Drittels unseres Jahrhunderts hatte der Konditionalismus dieser Männer weitern Anklang gefunden; religiöse Gemüter glaubten ihn für ihren Glauben fruchtbar gestalten zu können, indem sie ihn, der die Würdigung hervorragender philosophischen Autoritäten gefunden hatte, mit ihrem theologischen Standpunkt zu verbinden suchten. Von hier aus ist der geschichtliche Zusammenhang der fichteschen Lehre mit seinen Vorgängern zu verstehen, obschon sie alles in allem einen entschiedenen Rückschritt bezeichnet. Wir dürfen aber nicht unerwähnt lassen, dass J. H. Fichte, der der Urheber des Konditionalismus in dieser Fassung ist,[178]) in späteren

[178]) Vergl. Göschel, a. a. O. S. 222.

Jahren seine Ansicht stark geändert hat, indem er dem menschlichen Individualgeist die Kraft innerer Dauer und unverwüstlichen Bestehens zuspricht und damit ausdrücklich der Auffassung entgegentritt, die die individuelle Fortdauer nur das Vorrecht weniger sein lässt, das heisst, die bedingte Unsterblichkeit entschieden verwirft [179]).

2. C. H. Weisse.

Suchte Fichte und die durch ihn begründete Richtung die Seele zur korporisierten Idee zu machen, um ihr uraltes Recht einer gewissen Leiblichkeit wieder zu erstreiten, wobei er erfahrungsmässig, physiologisch- oder anthropologisch-theologisch den Begriff der Persönlichkeit festzustellen und deren bedingte Fortdauer nachzuweisen bemüht war, so wendet Weisse zu demselben Zwecke die ästhetisch-religiöse Methode an. Er entfernt zuerst die gänzlich abstrakte Vorstellung der Seele, die, vom Leibe völlig abstrahiert, wohl gedacht, nicht vorgestellt werden kann. Sein Bemühen geht deshalb darauf hinaus, der Leiblichkeit der Seele unter einer bestimmten Bedingung Unsterblichkeit zu vindicieren. Da er aber mit der wissenschaftlichen Begründung dieses Programms, das die durch ihn vertretene Richtung des spekulativen Theismus zu dem ihrigen macht, nicht zum Ziele kommt, nimmt er zugleich die Berufung auf das persönliche Gefühl zu Hülfe, das heisst, seine Lehre kann in ihrer ganzen Tiefe nach ihm nur erfahren, erlebt werden. Weisse beschäftigt sich eingehend mit unserm Gegenstand in seiner (1834 erschienenen) Schrift „die philo-

---

[179]) J. H. Fichte, „die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen“. Leipzig 1867. S. 320: „Wir widersprechen ausdrücklich einer Vorstellungsweise, die sich neuerdings bei Theologen und einzelnen theologisierenden Philosophen ausgebildet hat, indem sie behaupten, die Unsterblichkeit, die persönliche Fortdauer sei nur den Wiedergeborenen beschieden, während die Menschenseele an sich selbst ebensowenig Unvergänglichkeit besitze als irgend ein anderes Geschaffene. Wir können nicht umhin, in solcher Auffassung eine bedenkliche Unklarheit der Prinzipien zu finden, welche sogar geeignet wäre, sofern sie Wurzel fasste, die christliche Lehre von der Fortdauer auf das tiefste zu gefährden“.

sophische Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums"[180]), die durch F. Richters „Lehre von den letzten Dingen" (1833) hervorgerufen worden war. Seine Anschauung lässt sich kurz folgendermassen zusammenfassen:

α. Jede wissenschaftliche Unsterblichkeitslehre muss, wenn sie der Wahrheit nicht feindlich entgegentreten will, auf der Basis der hegelschen Unterscheidung, zwischen endlichem und absolutem Geiste aufgebaut werden, eine Unterscheidung, die sich in andern Terminis bei Spinoza und am vollständigsten bei alten philosophischen Kirchenlehrern findet, wenn sie von dem seelischen und dem geistigen Menschen (ψυχικός und πνευματικός) sprechen. Der menschliche endliche Geist ist im Gegensatz zum absoluten vergänglich, kann aber dessen ewige Dauer erlangen. Er ist als Einheit der Seele mit dem Leibe zu fassen, aber nicht in der krassen Körperlichkeit oder absoluten Abstraktion, sondern ähnlich, wie bei J. H. Fichte als innerer Leib[181]). Je mehr er nun von der Substanz des Absoluten und Ewigen hat, um so individueller und persönlicher ist er, da er hierdurch erst in Wahrheit zum Persönlichen gestaltet wird und sein Körper, den er ja nie entbehren kann, nach dem Tode unter jeder Bedingung in irgend einer Form neu erzeugt wird. Durch das „Inwohnen des absoluten Geistes wird die Leiblichkeit erst zur Unsterblichkeit ausgeprägt". Der natürliche Mensch ist nicht unsterblich, eine solche Annahme verträgt die tiefere philosophische Einsicht nicht; erst durch die „Wiedergeburt im Geiste", von der die neuere Philosophie[182]) „in voller, ja buchstäblicher Übereinstimmung mit der Lehre des Christentums" den Besitz des „ewigen Lebens" abhängig macht, wird eine absolut geistige Individualität und Persönlichkeit in der Seele des Wiedergeborenen erzeugt. Freilich muss zugestanden

---

[180]) Vergl. auch „das philosophische Problem der Gegenwart" 1842 und seine „philosophische Dogmatik". 3 Bde. 1855—62.

[181]) „Philosophische Geheimlehre" S. 55: „Die tiefere philosophische Erkenntnis verlangt für jedes geistige Dasein eine körperliche Basis. Der Geist selbst ist in ihr seinem Begriffe nach, nicht zwar, wie man fälschlich diese Lehre gedeutet hat, ein Körperliches, wohl aber ein sowohl im allgemeinen durch den Begriff des Körpers, als auch in seiner besondern Existenz durch die Existenz eines bestimmten Körpers Vermitteltes".

[182]) Gemeint ist die Philosophie Fichtes und besonders Hegels.

werden, dass der Beweis für diese Unsterblichkeit des Menschen nicht allein a priori aus dem reinen Begriffe geführt werden kann, er ist zugleich aus lebendiger, sittlich-religiöser Erfahrung zu schöpfen [183]), auf Grund deren Weisse die Überzeugung ausspricht, dass er mit dem buchstäblichen Bekenntnis der Christuslehre in seiner Unsterblichkeitslehre übereinstimme.

Sie ist eine Art von Geheimlehre, die gleich den Mysterien der Alten und dem grossen Mysterium des Christentums die Unsterblichkeit ihren Adepten sozusagen verleiht. Denn sie ist auf eine Anschauung gebaut, „die mit nichten von allen Sterblichen erwartet werden kann, wenn auch keiner von ihr. ebenso wenig, wie von dem Heile des Christentums, ausdrücklich oder absichtlich ausgeschlossen ist.“ Ganz von selbst wird sich die Philosophie zu einem Mysterium gestalten, in das jeder einzelne erst eingeweiht werden muss, damit er der Unsterblichkeit seines Geistes gewiss und fröhlich werde [184]). Aber nicht für alle bedarf es der Einweihung in diese tiefe Erkenntnis: ein tiefreligiöser Glaube, der die Überzeugung von der Unsterblichkeit in uns erweckt, wirkt sie zugleich selbst [185]). Der geistig Gebildete sucht verstandesgemäss zu ergreifen. was der einfältige Sinn gläubig erfasst. Die Erkenntnis kann nur erläutern, was der Glaube als Eigentum besitzt. „Nicht vermöge einer logischen Kategorie ist der Mensch unsterblich. sondern allein vermöge der Thatsache der Menschwerdung Gottes und der in dieser Menschwerdung Gottes jedem einzelnen dargebotenen Erlösung.“

β. Weisse beruft sich des öftern auf Spinoza, Goethe und Fichte. deren Konditionalismus in dem seinigen kaum

[183]) Weisse erläutert diesen Gedanken näher in den „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik“ (Sept. 1833, Nr. 41. 42).

[184]) Vergl. „philos. Geheimlehre“ S. 13.

[185]) Diese tiefe Erkenntnis, meint Weisse, sei seiner Zeit nötig, da die Zeit des naiven, unbewussten Glaubens weit zurückliege. Er sagt a. a. O. S. 61: „Eine solche Zeit (die der Erkenntnis bedarf) ist leider die unsrige, und die Rückkehr zu dem, was ehemals das Element dieses Lebens und dieser Überzeugung war, zu dem unbewussten, wissenschaftlicher Begründung nicht bedürfenden Glauben und Kultus unserer Väter ist uns verschlossen“.

noch zu erkennen ist. Durch sie wurde er mit dieser Lehre bekannt, aber ihre philosophische Begründung genügt ihm nicht; er versucht es mit der hegelschen Methode der Entwickelung des Begriffs und ist einsichtsvoll genug, zu gestehen, dass auch sie nicht zum Ziele führt. Was er beweisen will, zerrinnt ihm unter der Hand, so dass ihm, um nicht alles zu verlieren, nichts übrig bleibt, als die Verweisung auf die persönliche Erfahrung im religiösen Glauben, die dort die wissenschaftliche Erkenntnis ergänzt, wo diese anfängt zu versagen. So gelangt er von der Philosophie zur Theologie, derart, dass er aus ihr die eigentlichen Stützen für seine Lehre zurechtmacht, indem er eine neutestamentliche Vorstellung über Unsterblichkeit, die, wie wir sahen, paulinisch ist, zu der Christuslehre macht. Damit gibt er zugleich den Weg an, den der Konditionalismus von nun an mit unbedeutenden Abweichungen wandert: er geht zu den Theologen und wird alsbald von einem der bedeutendsten und gedankenreichsten willkommen geheissen.

c. R. Rothe.

Er war durch Hegels Schule hindurchgegangen, bewahrte aber an Kraft, Tiefe und Reichtum der Spekulation eine Originalität, wie kaum einer seiner Zeitgenossen. Doch wenn er auch, der „sich lange Zeit wie ein Anachoret von dem lauten Treiben des philosophischen und theologischen Marktes zurückgezogen hatte“, die Ergebnisse seines Denkens aus eingehender spekulativer Begründung herleitete und allen eine äusserst kunstvolle Gedankenarbeit zu Grunde legte, so befriedigen sie doch deshalb wenig, weil sie das Bestreben einer inneren Vereinigung der Philosophie und Theologie hervorleuchten lassen. Das gilt auch von seiner Unsterblichkeitslehre. Wir geben sie wieder, wie sie sich in seiner „Ethik“ und besonders in seiner „Dogmatik“ findet [186].

[186]) „Theologische Ethik“. 2. Aufl. von Holtzmann. 5 Bde. 1869. 1870. „Dogmatik“. 2 Bde. Aus dem handschriftlichen Nachlass herausgegeben von Schenkel. 1870. Vergl. besonders: I. § 66—77. II. 2. § 34. 48. 49. 131. 132.

1. Der Mensch als irdische persönliche Kreatur ist die unmittelbare Einheit eines materiellen beseelten Leibes und eines aus diesem als das Produkt seiner Lebensfunktionen resultierenden Ichs. Eigentümlich ist dem Menschen die Macht der Selbstbestimmung, die näher darauf beruht, „dass das Ich und sein Naturorganismus (Leib) bestimmt auseinander getreten sind, dass jenes sich bestimmt von ihm unterscheidet und ihm, mittelst desselben aber auch der Aussenwelt, entgegensetzt.“ Das Wesen des Menschen beruht auf dieser Selbstbestimmung und macht ihn dadurch zu einem moralischen Individuum mit einer sittlichen Aufgabe. In der Erfüllung dieser sittlichen Aufgabe vollzieht der Mensch den Prozess seiner Vergeistigung, das heisst, „der Mensch setzt mittelst desselben sein Sein als Einheit der Idealität und der Realität oder des Gedankens und des Daseins, das ist als Geist.“ Dem Geist als der absoluten Einheit des Ideellen und Realen eignet Unvergänglichkeit; demnach dem Menschen, sobald er den Prozess seiner Vergeistigung, das heisst, seinen sittlichen Lebensprozess vollzieht. Dieser Bildungsprozess des geistig beseelten Leibes, des Ich, schliesst das Ableben des sinnlichen Leibes ein, dagegen das „Entblösstwerden des Ichs von einer ihm eignenden beseelten Leiblichkeit“ aus. Somit ist der Mensch wesentlich unsterblich, wenn er diesen Vergeistigungsprozess vollzieht. Das gilt von dem sittlichen Prozesse jedoch nur unter Voraussetzung eines normalen Verlaufs. Das Resultat eines normal sich entwickelnden Lebensprozesses besteht darin, dass das menschliche Sein Geist wird. Die Qualität dieses Geistes bestimmt sich nach der Beschaffenheit jenes Prozesses. Verläuft er normal, so wird guter Geist sein Produkt, beim abnormen Verlaufe böser Geist, das heisst, nur eine Approximation an den wirklichen Geist, da in diesem Falle das Ich des Menschen nicht mehr mit der materiellen Natur rein auseinandertritt und sich ihr entgegensetzt. Bei abnormer sittlicher Entwickelung kommt keine wirkliche Vergeistigung des Menschen, auch kein wirklicher, geistig beseelter Leib zustande; dem Menschen eignet deshalb auch nicht mehr wirkliche Unsterblichkeit. „Denn da sich in diesem Falle sein Sein nicht zu wirklichem Sein potenziert, so gewinnt es auch

nur eine annäherungsweise Unvergänglichkeit, nämlich eine in demselben Masse länger oder kürzer ausgedehnte Dauerhaftigkeit, in dem es mehr oder minder geistartig ist“ [187]).

2. Was Rothe hier auf spekulativem Wege gewonnen hat, gestaltet sich religiös, zugleich (nach ihm) im Einklang mit der biblischen Lehre, etwa folgendermassen:

Seine sittliche Aufgabe erfasst der Mensch nur in dem Glauben an Jesus Christus, sein sittlicher Lebensprozess beginnt mit seiner Wiedergeburt. Die grobmaterielle Welt ist dem Wiedergeborenen unzugänglich geworden, die rein geistige ist ihm noch zugänglich. Erst in dem Zwischenzustand nach dem Tode (im Totenreich, Hades) reift er zum wirklichen Geiste heran. Mit seiner Auferstehung tritt der abgeschiedene Bekehrte in die volle Unvergänglichkeit und damit in die volle Seligkeit ein. Wer nicht in Christus abscheidet, kann sich im Hades dem Heil der Erlösung zuwenden. Thut er dies, so hat er hier den ganzen Entwickelungsprozess zu durchlaufen, den der Wiedergeborene bereits im irdischen Leben vollzieht. Der beharrlich Unbekehrte bringt es zu keinem wirklich geistigen Sein, er verfällt dem Lose des materiellen Seins; sein Leben erlischt nach und nach. Derjenige, der sich der Bekehrung zwar zuwendet, aber sie nicht in sich zu Ende führt, arbeitet sich damit zu einem dämonischen Leben oder halbgeistigen Leben hindurch. „Je mehr in einem solchen schliesslich unbekehrten Individuum sein Sein sich der wirklichen Geistigkeit angenähert hat, desto langsamer verläuft sein Wiedervernichtungsprozess“ [188]).

3. Rothe ist als Begründer des theologischen Konditionalismus zu betrachten, der sich ihm zufolge zugleich wissenschaftlich rechtfertigen lässt. Was der jüngere Fichte und Weisse begonnen, hat er in seiner originellen Weise durchgeführt. Seine Ausführungen, im einzelnen stark an die hegelsche Dialektik erinnernd [189]), führen zu einem Ergebnis,

[187]) Näher ausgeführt: „Dogmatik“ I. § 72—74.

[188]) A. a. O. § 132.

[189]) Man vergleiche nur seine Betrachtung der dem Begriff der Materie immanenten Dialektik, aus der er die im Verlauf des Schöpfungsprozesses succesive hervortretende Skala der Kreatur entwickelt. (A. a. O. I. § 40. S. 159.)

das sich nicht nur im allgemeinen mit den neutestamentlichen Anschauungen von unserer Lehre deckt, sondern auch alle andern Vorstellungen von des Menschen Fortdauer, seinem Zwischenzustand, seiner Läuterung, Auferstehung u. s. w. harmonisch in sich vereinigt. Rothes Konditionalismus ist dadurch von der grössten Bedeutung für die neuesten theologischen Vertreter desselben geworden.

d. R. H. Lotze.

Der entschiedene Theismus, sowie der ausgesprochene Ästheticismus dieses Philosophen, der sich so gerne und dankbar als einen Schüler Weisses bekennt, rechtfertigt es einigermassen, dass wir ihn an dieser Stelle wenigstens noch nennen, wiewohl er nicht zu den theologischen Vertretern unserer Lehre gehört. Er hat ihr keine besondere Ausbildung gegeben, sie vielmehr im grossen ganzen als seine idealistische Überzeugung ausgesprochen, die keine Theoretisierung dulde, „da die irdische Zukunft wie die Art der Unsterblichkeit und des Weltgerichts sich nicht konkret ausmalen lässt“[190]. Nicht um das wie, nur um das dass der Unsterblichkeit ist ihm zu thun; aber es ist ihm klar, dass die Frage nach ihr sich nicht auf wissenschaftlichem Wege lösen lässt.

Der Seele ist nach Lotze nicht ohne weiteres Unvergänglichkeit zuzuschreiben. Gemäss der Bedeutung, die jeder einzelnen in Bezug auf ihre Stellung in der Welt zukommt, ist sie real, ihre Unsterblichkeit beruht auf ihrem Platze in der ethischen Weltordnung. Jedes Geschaffene hat eine gewisse Dauer, die in bestimmtem Verhältnis zu dem Sinne der Welt steht, und jedes Geschaffene dauert solange, als es zu diesem Sinne der Welt gehört. Andererseits vergeht alles, dessen Bedeutung für das All nur flüchtig ist, „dessen Wirklichkeit nur in einer vorübergehenden Phase des Weltlaufs seine berechtigte Stelle hatte.“ Zur Anwendung dieses Gedankens auf die einzelnen menschlichen Individuen sind wir

[190]) Vergl. Vorbrodt, „Prinzipien der Ethik und Religionsphilosophie Lotzes, Leipzig 1895. S. 158.

nicht berechtigt, „wir kennen sicher die Verdienste nicht, die den einen Wesen Anspruch auf ewiges Bestehen erwerben können, noch die Mängel, die ihn andern versagen“ [191]).

Damit gesteht Lotze, dass sich uns die Überzeugung aufdränge, nur wenigen Menschen werde eine ihrer ewigen Bedeutung in der Welt entsprechende ewige Fortdauer zu teil; worin diese Bedeutung besteht und was sie veranlasst, ist uns unbekannt. Die Voraussetzung dieser Überzeugung, die Thatsache, dass die grosse Menge ein träges, oberflächliches Dasein führt, das jedes höhern Strebens bar ist, und vergeht, ohne die geringsten Spuren zu hinterlassen, fand für Weisse einen ästhetisch-religiösen Lösungsversuch, sein ihn überragender Schüler antwortet auf dieses warum mit einem „ignoramus“.

[191]) „Drei Bücher der Metaphysik“. § 245. Sonst äussert sich Lotze über die Unsterblichkeit besonders in seinen Beiträgen zu dem physiologischen Handwörterbuch, im „Mikrokosmus“ und in seinen „kleinen Schriften“ II. S. 198. Vergl. (Höffding, a. a. O. II. S. 585 f.)

V. Die neuesten Vertreter der Lehre.

In den letzten drei bis vier Jahrzehnten hat der Konditionalismus in Deutschland, Frankreich und England eine verhältnismässig grosse Zahl Anhänger gefunden, besonders unter den Theologen. Von den Philosophen dagegen bekennen sich nur einige zu dieser Theorie. Wir beschränken uns darauf, eine allgemeine Übersicht zu geben, ohne auf die einzelnen Konditionalisten ausführlich einzugehen.

a. Die philosophischen Vertreter. Als erster ist der Franzose Louis Lambert zu nennen, der in seinem Werke, „System der sittlichen Welt“, [192]) unsere Lehre zu entwickeln sucht. Hiernach ist die Unsterblichkeit ein Vorrecht derer, „die durch den von ihrer Freiheit gemachten Gebrauch ihrer Seele sich die Kraft zu einem Leben ohne Ende“ verschafft haben. Dieser nicht neue Gedanke fand unter den Denkern Frankreichs hier und da Beifall, da er der menschlichen Freiheit und der geistigen und sittlichen Selbstthätigkeit ein schönes Ziel setzt. Aber schon F. Ravaisson erinnert daran, dass die menschliche freie Selbstthätigkeit, als eine einmal gesetzte Kraft angenommen, niemals erlöschen könne; demnach ein Wesen, das nur einen Augenblick gedacht habe, immer denken werde. Lambert hat Nachfolger in P. Janet und Ch. Renouvier[193]) (vielleicht gehört auch der Dichter Viktor Hugo hierher): Renouvier ist der meistgenannte von ihnen [194]).

b. Die theologischen Vertreter. In Deutschland zählen zu ihnen Hermann Schultz, der zur Brüdergemeinde gehörige

---

[192]) „Système du monde moral“, Paris 1862. Vergl. Felix Ravaisson, „la philosophie en France au 19. siècle“. S. 223. (Übers. von König, Eisen. 1889, S. 235.)

[193]) Janet, „Revue des deux Mondes“. 1863. — Renouvier, „la critique philosophique“. 1878.

[194]) „La théorie philosophique (der bed. Unsterblichkeit) dont M. Renouvier est le plus illustre représentant“. (S. 5 der Anm. 199 citierten Schrift von Bès.)

H. Plitt, Brandes und als bekanntester der elsässer Theologe Adolf Schäffer [195]. Sie führen durchweg zum Beweise der Berechtigung des Konditionalismus biblisch exegetische, dogmatische, ethische und geschichtliche Gründe ins Feld; in den Vordergrund stellen sie die Behauptung der Unmöglichkeit einer ewigen Verdammnis, die jeder gerechten Vergeltungstheorie widerspreche [196]. Die französischen Konditionalisten haben ihren bedeutendsten Vertreter in E. Pétavel-Olliff [197], die englischen in Edw. White [198]. Beide sind darin einig, dass eine unverlierbare Unsterblichkeit der Seele nicht anerkannt werden darf. Der Unterschied liegt darin, dass Pétavel und seine Anhänger glauben, dem Menschen sei Unsterblichkeit als Geschenk zuteil geworden, dessen er aber durch Verharren in der Sünde verlustig gehen könne. Nach White dagegen teilt der Mensch das Los der ihn umgebenden Tiere: er trägt das Todesprinzip in sich, ist an und für sich vergänglich. Nur durch den Glauben an den vom Tode erlösenden Heiland kann er Unsterblichkeit erlangen. Neben diesen beiden Hauptrichtungen des theologischen Konditionalismus findet sich die Ansicht vertreten, nach der der Mensch dem Tode nur bis zu einem gewissen Grade unterworfen ist oder erst nach dem Weltgerichte [199].

[195]) H. Schultz, „Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit". 1881. — H. Plitt, evangelische Glaubenslehre". 1863. — Brandes, „des Christen Gewissheit in Betreff des ewigen Lebens"; in den „Studien und Kritiken". 1872. S. 545. 550. — A. Schäffer, „auf der Neige des Lebens". Gotha 1884 und „Was ist Glück?" Gotha 1891.

[196]) R. Falke hat a. a. O. S. 31—38 der Widerlegung des Konditionalismus gewidmet.

[197]) Vergl. von ihm: „La fin du mal", Paris 1872 und „le problème de l'immortalité", Paris 1891. Pétavel-Olliff beruft sich in letzterm Werke (S. 244) auf Rousseau, der in einem Briefe geäussert habe, dass die sündhaften Seelen sich wohl mit dem Tode auflösten (R. Falke a. a. O. S. 28).

[198]) Vergl. von ihm: „L'immortalité condionnelle ou la vie en Christ", traduction de Byse, Paris 1880.

[199]) Vergl. J. Bès, „études critique sur une théorie contemporaine de l'immortalité conditionelle", Lyon 1890. p. 5. 10. Diese kurze Abhandlung versucht die Lehre von der bedingten Unsterblichkeit biblisch-theologisch zu widerlegen, über ihre Geschichte enthält sie nichts.

VI. Abschliessender Überblick.

Bevor wir die Geschichte einer Lehre beschliessen, die in einer der herkömmlichen so fremden Weise das Dunkel des „unde negant redire“ zu enthüllen sucht und hierbei in ihren Verirrungen nicht geringeres Interesse hervorruft als in ihren besten Blüten, blicken wir noch einmal zurück und ersuchen, das in den einzelnen Stadien ihrer Entwickelung sich jedesmal als bedingendes Moment ergebende Resultat der bessern Übersicht halber auf einen kurzen Ausdruck zu bringen. Der Glaube ists, der nach einer neutestamentlichen Vorstellung die Unsterblichkeit bedingt, die theoretische Erkenntnis nach den jüdischen Philosophen des Mittelalters, erkenntnisvolle Liebe nach Spinoza; Goethe fordert als Bedingung unausgesetztes Streben, Fichte pflichtbewusstes Handeln, der jüngere Fichte Verwirklichung der Uranlage in Gott, Weisse Erkenntnis und Glauben, Rothe und die jüngsten theologischen Konditionalisten den Glauben; Lotze lässt die Bedingung unbestimmt.

Zwei vielfach und stark unterbrochene Linien der Lehre haben wir aufgezeigt, die beide denselben Ursprung haben. Die eine, stark hervortretende, sich durch das mittelalterliche Judentum hindurchziehende und auf Spinoza, Goethe und Fichte fortgeführte, vereinigt sich erst bei dem jüngern Fichte mit der andern weniger sichtbaren, die durch das Neue Testament hindurchgeht und dadurch ihren christlichen Charakter empfängt. Von einigen Kirchenvätern fortgeführt, kommt sie erst bei den Socinianern und später bei den englischen Deisten wieder zum Vorschein, um nach abermaliger Unterbrechung in unserm Jahrhundert aufs neue sichtbar zu werden. Beide gleichen den Zwillingsschwestern, von denen die eine im Wachs-

tum zurückbleibt, um erst, nachdem die andere zur vollen Blüte gelangt ist, sich fast plötzlich üppig zu entfalten. Jene unterbricht ihr Leben durch häufigen Scheintod, diese zuweilen ihren Scheintod durch Erwachen zum Leben.

Der Konditionalismus mag anfechtbar sein, der gute Kern in ihm, von Goethe und mehr noch von Fichte aufgedeckt, enthält unbedingt ein tiefsittliches Motiv. Hätte R. Falke ihn gekannt, so würde er seine Widerlegung nicht mit den harten Worten geschlossen haben: „Das Entsittlichende und Gefährliche dieser Theorie liegt auf der Hand. Unchristlich und unwissenschaftlich, wie sie ist, gilt von ihr das Wort des Apostels von dem Heu und den Stoppeln, welche sich im Feuer nicht bewähren können“ [200]). Wir schliessen demgegenüber mit dem Worte: „Nihil est ab omni parte perfectum.“

---

[200]) Falke a. a. O. S. 38.

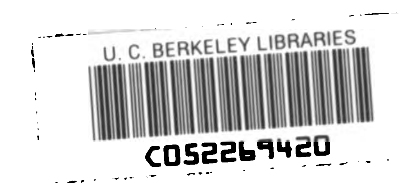
Lebenslauf.

Geboren am 20. August 1865 zu Krefeld besuchte ich daselbst bis 79 die Volksschule, war zwei Jahre im elterlichen Geschäft thätig, trat Ostern 81 in die Quarta des Gymnasiums ein und verliess dasselbe mit dem Zeugnis der Reife Ostern 88. Dann genügte ich meiner Militärpflicht, studierte auf den Universitäten Berlin, Strassburg, Halle, Bonn Theologie, bestand 93 die Prüfung pro lic. conc. und 96 die pro min. Bis Ostern 97 habe ich mich in der Synode Gladbach pfarramtlich beschäftigt und dann meinen Wohnsitz nach Giessen verlegt, woselbst ich bis heute Vorlesungen gehört habe.

Es ist mir eine angenehme Pflicht, auch an dieser Stelle Herrn Geheimrat Prof. Dr. Siebeck, Herrn Geheimrat Prof. Dr. Stade und Herrn Prof. Dr. Behaghel für ihr Wohlwollen und die Förderung, die ich durch sie erfahren habe, meinen wärmsten Dank auszusprechen.

Giessen, den 1. März 1898.


Digitized by Google


U. C. BERKELEY LIBRARIES
C052269420




Digitized by Google

